

ALEXANDER HERZBERG
ZUR PSYCHOLOGIE
DER PHILOSOPHIE
UND
DER PHILOSOPHEN



Digitized by the Internet Archive
in 2025

ZUR PSYCHOLOGIE DER PHILOSOPHIE

ZUR PSYCHOLOGIE
DER PHILOSOPHIE UND
DER PHILOSOPHEN

VON

ALEXANDER HERZBERG

Dr. phil. et med.

FM

VERLAG VON FELIX MEINER
LEIPZIG 1926

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsberechtes, vorbehalten.

Vorwort

Man kann fragen, wie ein Mensch zu einer bestimmten Neurose mit ihren oft so bizarren Symptomen kommt; man kann auch fragen, welche Menschen überhaupt Neurosen bekommen und welche nicht; die Psychoanalyse bemüht sich, beide Fragen zu beantworten. Ebenso kann man wissen wollen, wie ein Mensch zu seiner Weltanschauung kommt, und kann auch untersuchen, wie ein Mensch beschaffen sein muß, damit er sich überhaupt eine Weltanschauung bilde; denn jeder tut's doch nicht. Die erste Frage ist nach manchen Einzeluntersuchungen prinzipiell und systematisch von Müller-Freienfels dahin beantwortet worden, daß die Weltanschauung inhaltlich durch die intellektuelle und emotionale Struktur eines Menschen bestimmt werde, für die zweite liegt eine ähnlich allgemeine und zusammenhängende Bearbeitung nicht vor.

Dieses Buch soll sie liefern, es gibt also Antwort auf die Frage, warum ein Mensch sich eine Weltanschauung bildet, das heißt, Philosoph wird, präziser ausgedrückt, es zeigt die seelischen Bedingungen auf, die zusammentreffen müssen, um einen Denker und speziell einen großen Denker hervorzubringen; denn Weltanschauung steht hier vornehmlich im Sinne von Philosophie, nicht in der weiten Bedeutung wie bei Müller-Freienfels, wo das Wort gleichzeitig den künstlerischen Stil

und das religiöse Weltbild umfaßt. Allerdings muß bei dem engen Zusammenhang der drei Gebiete auch das Problem des Künstlers und das des religiösen Menschen berührt werden.

Ich will gleich Farbe bekennen und die Gretchenfrage: „Wie hältst du's mit der Religion?“ beantworten. Die hier in Betracht kommende „Religion“ ist die Psychoanalyse. Ich stehe dazu weder ablehnend noch anbetend, sondern auswählend und kritisch. Abgesehen von gewissen grundsätzlichen Übereinstimmungen, die in der nicht phänomenologischen, sondern analytischen Behandlung der Philosophenpsychologie, in der Herausstellung der *psychischen* Bedingungen, in der hohen Bewertung des Trieblebens liegen, habe ich auch einige psychoanalytische Lehren, insbesondere die von der Sublimierung und der Neurosenentstehung durch mangelnde Triebbefriedigung direkt herübergenommen, allerdings mit nicht unwesentlichen Veränderungen; nicht verwertet sind dagegen die Hypothesen vom Ursprung des Erkenntnistriebes aus sexueller Neugier, von der Entstehung des philosophischen Denkens aus der Verdrängung sexueller Impulse, von der Vorbildlichkeit des Sexuellen für das übrige Leben und Denken und manche ähnliche, die mir unhaltbar erschienen und durch andere, hoffentlich bessere, ersetzt sind.

Berlin, Januar 1926.

Alexander Herzberg.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort	V
Einleitung: Historische Vorbemerkungen	1
Kapitel 1: Was Philosophie war	3
„ 2: Was Philosophie ist	11
„ 3: Weshalb Philosophie als einheitliche Wissenschaft gilt	18
„ 4: Wesen und Ursprung des philosophischen Interesses	25
„ 5: Charakteristik des philosophischen Denkens	31
„ 6: Zur Psychologie der praktischen Philosophie	40
„ 7: Die Methode	47
„ 8: Beruf	50
„ 9: Geld	65
„ 10: Liebe und Ehe	72
„ 11: Umgang mit Menschen	78
„ 12: Politik	88
„ 13: Zusammenfassung: Der Philosoph im praktischen Leben	95
„ 14: Bedingungen des normalen praktischen Verhaltens	99
„ 15: Sind Interessendefekte oder Interessenschwäche Ursachen der praktischen Insuffizienz?	106
„ 16: Die Philosophen sind Menschen mit intensivem Triebleben	115
„ 17: Ist das Überwuchern des philosophischen Interesses Ursache der praktischen Insuffizienz?	125

Kapitel 18: Vorläufige Formulierung der Hemmungshypothese	131
,, 19: Seelische Hemmungen	134
,, 20: Die Philosophen sind Menschen mit intensiven Hemmungen	150
,, 21: Kann die Hemmungshypothese die praktische In- suffizienz erklären?	178
,, 22: Dichtungen und religiöse Problemwahl	183
,, 23: Neurosen	190
,, 24: Philosoph und Künstler	202
,, 25: Philosoph, religiös-produktiver Mensch, Neurotiker	208
,, 26: Philosoph und Spezialwissenschaftler. Originalität	214
,, 27: Ursachen der übernormalen Hemmungsintensität	219
,, 28: Folgerungen für die Psychologie der Philosophie	228
,, 29: Schluß: Der biologische Wert der Philosophie	236
Literaturverzeichnis	241
Namenregister	244

Einleitung

Historische Vorbemerkungen

Wie ein Mensch beschaffen sein muß, um Philosoph zu werden, hat schon Plato gefragt. Seine Antwort lautet, er müsse „von Natur gedächtnisstark und lernbegierig, hochsinnig, voll Anmut, befreundet und verwandt mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit“¹⁾ sein. Dazu aber müsse noch etwas kommen, was einen solchen Menschen hindere, den Lockungen des Reichtums und des Ruhmes zu erliegen oder ihn von der Politik, so wie sie jetzt sei, fernhalte, eine Krankheit oder eine innere warnende Stimme; äußere Hemmnisse, Verbannung oder Leben in einem kleinen Staate, auf dessen enge Verhältnisse ein großer Mensch mit Verachtung herabblische, können diese inneren Momente ersetzen¹⁾.

Schopenhauer glaubte, die gemeinsame Bedingung zum genialen Philosophen und Künstler in einem Überwiegen des Intellekts über den Willen zu finden; während der gewöhnliche Mensch sozusagen aus zwei Dritteln Wille und einem Drittel Intellekt bestehe, sei das Verhältnis beim Genie umgekehrt; es habe weit mehr Intellekt als zur Befriedigung seines Willens erforderlich sei; und diesem Intellekt gelinge es zu Zeiten, sich aus

¹⁾ Staat, 481. St. ²⁾ Ebenda, 496. St.

dem Dienste der praktischen Interessen zu befreien und die Welt als reines Geistesauge, reines Subjekt des Erkennens, wie Schopenhauer sagt, anzuschauen. Eine solche Anschauung sei die Voraussetzung der echten philosophischen oder künstlerischen Leistung.

Nietzsche betont das Krankhafte, Mißratene am bisherigen Typus der Philosophen. Leidende und unvermögende Menschen seien es gewesen, die alle „Hinterwelten“ erschaffen haben; „aber an der Wirklichkeit leiden, heißt eine verunglückte Wirklichkeit sein¹).“

Hitschmann will den Philosophen daraus verstehen, „daß ein Forschungstrieb besonderer Intensität, von der Sexualforschung abgelenkt, als philosophischer Trieb nach Erkenntnis wiederkehrt, und nun die intellektuellen Operationen mit Lust betont sind²).“ Die Bedingung dafür aber, daß ein Mensch bei den philosophischen Problemen stehen bleibe, sei in der Enttäuschung durch das Leben zu suchen, die ihrerseits wieder in einer krankhaften Veranlagung ihre Wurzel habe.

Hochbedeutsame Beiträge zum Philosophenproblem stecken in diesen Anschauungen, allerdings vermischt mit Unhaltbarem; das Unhaltbare auszumerzen, das Wertvolle herauszustellen, es empirisch zu begründen und zu vervollständigen, ist der Zweck dieses Buches.

¹) Werke VIII, S. 231. ²) S. 163.

Kapitel 1

Was Philosophie war

Was Philosophie ist, darüber sind bekanntlich die, die es am besten wissen müssen, die Philosophen aller Zeiten, keineswegs einer Meinung. Plato versteht darunter die Erkenntnis der Ideen, d. h. der selbständigen existierenden Wesenheiten der Dinge; Aristoteles identifiziert sie mit Wissenschaft überhaupt. Den Stoikern ist sie Liebe zur Weisheit und Tugend, den Epikuräern vernünftig geleitetes Streben nach Glückseligkeit. Descartes sieht in ihr wiederum ein vollkommenes Wissen all der Dinge, die der Mensch erkennen kann, und zwar ein Wissen, das aus den ersten Ursachen abgeleitet ist. Wesentlich dasselbe sagt Schopenhauer: Philosophie habe das Wesen der Welt in Begriffen zu wiederholen; und Wundt, dem sie allgemeine Wissenschaft ist mit der Aufgabe, die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchsfreien System zu vereinen. Enger faßt Lipps den Begriff: Philosophie ist Wissenschaft vom Geistigen; und noch enger Riehl, dem theoretische Philosophie lediglich Wissenschaft vom Erkennen ist; dazu tritt dann die praktische als Kunst der Geistesführung. Wieder anders definiert sie Windelband als Wissenschaft von den Werten.

Die Ursachen dieser Meinungsverschiedenheiten liegen nun einsteils darin, daß jeder Philosoph geneigt ist, das, was er selbst treibt und was damit verwandt ist, für das Ganze der Philosophie zu halten und darüber anders gerichtete Bestrebungen zu übersehen, andererseits aber darin, daß die Philosophie wirklich nicht zu allen Zeiten dasselbe geblieben, sondern wie alle lebendigen und speziell auch geistigen Gebilde im Lauf der Jahrtausende einem Entwicklungsprozeß unterlegen ist.

Die erste Phase dieses Prozesses sehen wir in den Upanischaden, in den religiös gestimmten Gedichten des Xenophanes, in Platons Phädon, im Phädros, im Timäos. Gewiß handelt es sich in diesen Werken um Erkenntnis des Wesens der Dinge oder um Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen; auch Streben nach Weisheit und Tugend kann man darin finden und nicht zuletzt auch Kunst der Geistesführung; aber nicht nur das; und überhaupt erschöpft keine der angegebenen Definitionen den Gehalt dieser Philosophie, weil keine dem künstlerischen Wert und der religiösen Glut gerecht wird, die in ihr leben und mit dem Erkenntnismäßigen und Praktischen zu untrennbarer Einheit verwachsen sind.

Wie sollen wir also Werke dieser Art begreifen?

Wir sind gewohnt, im Geistesleben aller Völker und Zeiten drei große Gebiete zu unterscheiden, die uns trotz zahlreicher Übergänge doch gut abgrenzbar erscheinen: Religion, Kunst und Wissenschaft. Es fällt uns auch meist nicht schwer, von einem Einzelwerk zu sagen, in welches dieser drei Gebiete es gehört;

die Lehre Mohammeds, die Gedichte Homers, das Kopernikanische Weltsystem lassen sich zwanglos in sie einordnen.

Wohin aber gehören die oben genannten Schöpfungen, die Upanischaden oder Platons Phädon, wohin von späteren die Lehre Plotins, die Bekenntnisse Augustins, die Erlösungslehre Schopenhauers ?

Können wir die Frage, ob es sich bei diesen Werken um Religion, Kunst oder Wissenschaft, um keins von den dreien oder um alle drei handelt, nicht unmittelbar, sozusagen gefühlsmäßig beantworten, so bleibt nur, daß wir begriffliche Klarheit darüber schaffen, was unter Religion, Kunst und Wissenschaft zu verstehen ist, und dann zusehen, ob wir die Merkmale eines oder mehrerer dieser Gebiete in den fraglichen Werken wiederfinden.

Was also ist Religion ? Bei aller Verschiedenheit der Überzeugungen und Kulthandlungen ist ihr gemeinsamer Inhalt überall die Lebensgemeinschaft des Menschen mit einem übermenschlichen Wesen, werde es nun Gott oder Weltseele oder Allwesen genannt, eine Lebensgemeinschaft, welche nach Art der des Kindes zum Vater gedacht wird, also auf Liebe und Ehrfurcht gegründet ist, bisweilen aber auch als Einswerden des Menschen mit diesem Höheren gefaßt wird.

Zweifellos durchzieht nun das Gefühl einer solchen Lebensgemeinschaft, das Streben, sie zu gewinnen oder zu vertiefen, alle die genannten Werke der Philosophie, in der primitiveren Form die Bekenntnisse Augustins und Platons Phädon, in höheren die Lehre Plotins, die Upanischaden, die Erlösungslehre Schopenhauers,

und insofern haben wir in diesen Werken Religion. Wiederum aber, wenn wir als Kunstwerk ein Gebilde ansehen, welches durch Darstellung der für unser Gefühlsleben wichtigen Züge der Wirklichkeit auf dieses Gefühlsleben einwirkt, so werden wir den Upanischaden, wie dem Phädon, den Bekenntnissen Augustins wie Schopenhauers Erlösungsphilosophie den Charakter von Kunstwerken, von wirkungsgewaltigen Kunstwerken sogar, zusprechen müssen.

Liegt endlich Wissenschaft da vor, wo Definitionen, Probleme, Erkenntnisse und Beweise in systematischem Zusammenhang entwickelt werden, so können wir nicht umhin in all den angezogenen Werken wissenschaftliche Einschläge, wenn auch zum Teil in primitiver Form zu finden. Nach dem Verhältnis des Individuums zum Weltwesen wird hier gefragt, nach Wesen und Schicksal der Seele dort, woher das Böse in die Welt kommt, oder wie die Welt vom Leiden erlöst werden kann, Probleme genug. Auf diese Fragen werden nun Antworten gegeben, also Erkenntnisse übermittelt, für die Erkenntnisse aber nicht einfach Glaube verlangt, sondern der Beweis angetreten; da sehen wir die Wissenschaft am Werke, wenn auch systematischer Zusammenhang und scharfe Definitionen noch in den Anfängen stecken.

Können wir also eine Reihe philosophischer Schöpfungen mit gleichem Recht zur Religion, Kunst oder Wissenschaft rechnen, konstatieren wir, daß die wissenschaftlichen Einschläge in ihnen primitiver Art sind, sehen wir endlich solche Werke ursprünglich relativ häufig, später aber immer seltener auftreten, so drängt sich uns der Schluß auf, es handle sich hier um eine

entwicklungsgeschichtlich frühe Stufe des menschlichen Geisteslebens, auf der Religion, Dichtung und Wissenschaft noch nicht differenziert sind, eine geistige Keimzelle gleichsam, in welcher die Anlagen der späteren Organe noch unentwickelt zusammenliegen.

Auf dieser Stufe ist also Philosophie *eine noch un-differenzierte Einheit von Religion, Dichtung und Wissen-schaft.*

Von hier aus geht nun unter Zurücktreten des dichterischen Einschlags die weitere Entwicklung in zwei Richtungen: die eine wird beherrscht von dem sich immer freier entfaltenden Erkenntnistrieb und geht auf Wissen — theoretische Philosophie; die andere, verwandter dem religiösen Streben, sucht wie dieses Lebensideale, Normen des Handelns zu gewinnen; sie geht auf Lebensgestaltung — praktische Philosophie. Keineswegs verlaufen die beiden Richtungen streng getrennt; überall wird bewußt Theorie zur Begründung der Lebensideale herangezogen, während vielfach unbewußt Lebensideale die Theorie bestimmen. Aber der Akzent liegt entweder hier oder dort; die Einteilung ist eine nach repräsentativen Typen.

Was ist nun die theoretische Philosophie? Beispiele für das, was man so nennt, liefern einige platonische Dialoge z. B. der Theätet, zahlreiche Schriften des Aristoteles wie die über Logik, Physik, Zoologie, über die Seele, die Dichtkunst, den Staat. Wir finden sie in Descartes Meditationen, in Lockes Essay, Leibnizens Monadologie und Kants Vernunftkritik, in den ersten drei Büchern von Schopenhauers Hauptwerk, in Spencers System, in Machs Analyse der Empfindungen. Das

Gemeinsame aber in all diesen nach Problemstellung und Ergebnissen so ungeheuer verschiedenen Werken ist, daß überhaupt Probleme aufgeworfen, daß dafür Lösungen gesucht und gefunden und für diese Lösungen Beweise geboten werden, daß all dies mit Hilfe eindeutig formulierter Begriffe und in systematischem Zusammenhang geleistet wird, kurz eben das, was wir oben als charakteristisch für die Wissenschaft angegeben haben.

Ergebnis: theoretische Philosophie ist Wissenschaft.

Diese Antwort führt aber sofort zu einer neuen Frage: Wenn Philosophie Wissenschaft ist, wodurch unterscheidet sie sich von Mathematik, Physik, Geschichte, von andern Wissenschaften also?

Möglichkeiten scheint es hier nur zwei zu geben: Wissenschaften können sich unterscheiden durch die Arbeitsmethode, wie die Mathematik von den empirischen Wissenschaften, oder wie Zoologie von Botanik, also durch den Gegenstand.

Daß die Philosophie sich von den übrigen Wissenschaften durch ihre Methode unterscheide, ist eine Annahme, deren Keim bereits in der platonischen Ideenanschauung und in den verwandten Versuchen Plotins, Eckhards und anderer Mystiker gelegen ist, durch Ekstase zur Erkenntnis zu gelangen. Auch Spinoza, dem ja nichts Neuplatonisches fremd ist, kennt diesen besonderen Weg zum Wissen, die Intuition. Mit vollem Bewußtsein wird diese Art der Erkenntnis als die der Philosophie eigne und sie von den andern Wissenschaften unterscheidende Methode aber erst von Schelling unter dem Namen der intellektuellen Anschauung

auf den Thron gehoben; und an ihre Stelle das dialektische Verfahren setzend, sieht auch Hegel in der besonderen Methode ein Charakteristikum der Philosophie. Mit dem Zusammenbruch der spekulativen Philosophie ist auch dieser Glaube an einen methodologischen Unterschied der Philosophie von den andern Wissenschaften als nichtig erwiesen worden; die Philosophie hat mit der besondern Methode nichts erreicht, und so ist sie denn zu der der übrigen Wissenschaft, der denkenden Bearbeitung der Erfahrung zurückgekehrt.

Hat die Philosophie keine besondere Methode, so könnte sie sich von andern Wissenschaften durch den besonderen Gegenstand unterscheiden. Welchen besonderen Gegenstand aber soll man einer Wissenschaft zuschreiben, die sich mit der Frage nach Wesen und Arten der Urteile so gut wie mit der nach den verschiedenen Formen des staatlichen Lebens beschäftigt, von Problemen der Physik wie der Ästhetik handelt, vom Wesen der Seele nicht minder als von der Anatomie der Tiere? Eine solche Wissenschaft hat keinen besonderen Gegenstand, sie ist Wissenschaft von allem, Universalwissenschaft, sie unterscheidet sich von andern Wissenschaften wie das Ganze vom Teil, oder besser, sie würde sich so unterscheiden, wenn es andere Wissenschaften gäbe; aber die gibt es eben auf einer gewissen Stufe der Entwicklung noch nicht; und auf dieser Stufe, wie sie etwa durch Aristoteles dargestellt wird, ist *Philosophie die Urform der Wissenschaft, die Keimzelle wiederum, in der die Anlagen aller Wissenschaften noch undifferenziert zusammenliegen.*

Zwei Phasen also haben wir in der Vergangenheit der Philosophie zu unterscheiden: die der undifferenzierten, religiös-dichterisch-wissenschaftlichen Schöpfungen und die der undifferenzierten Universalwissenschaft, neben welche eng mit ihr verknüpft die praktische Philosophie als Lebensgestaltung tritt. Die beiden Phasen sind zeitlich nicht streng getrennt, sondern schieben sich auf eine weite Strecke ineinander, so, daß ursprünglich, im indischen und griechischen Altertum bis zur Zeit Platons, die erste vorherrscht, mit Aristoteles die zweite daneben tritt, um von Beginn des 17. Jahrhunderts an zu dominieren, wobei aber immer noch häufige Rückschläge z. B. bei Schelling und Schopenhauer vorkommen.

K a p i t e l 2

Was Philosophie ist

Der Entwicklungsprozeß, welcher bereits zur Spaltung der ursprünglichen Geistesschöpfungen in Religion, Dichtung und Wissenschaft geführt hat, vollzieht sich nun unter dem Einfluß praktischer Bedürfnisse weiter an der Urwissenschaft, so daß eine fortschreitende Differenzierung derselben, eine Abspaltung selbständiger Einzelwissenschaften stattfindet, zuerst der Mathematik, dann der Astronomie, der Physik, später der Chemie, dann der Biologie, endlich der Psychologie und der Soziologie.

Nehmen wir einmal an, dieser Differenzierungsprozeß, der heute bei der Psychologie hält, wäre beendet, also auch Logik, Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik wären völlig selbständig geworden, was würde dann noch die Philosophie sein?

Eine naheliegende Antwort, die tatsächlich die Meinung positivistischer Forscher, z. B. Ostwalds, wieder gibt, lautet: Nichts. Philosophie würde dann eine historische Reminiscenz sein, ein überwundener Standpunkt, eine leere Schale gleich jenen Einzellern, die in ihrem Innern Tochterzellen bilden, nach deren Heranwachsen und Ausschwärmen sie als tote Hülsen zurückbleiben.

Aber dieser Prozeß ist eben noch nicht abgeschlossen; noch kämpft die Psychologie um ihre Selbständigkeit, und bei Logik, Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik beginnt dieser Kampf erst gerade. Eben darum, meint Ostwald, gibt es heute noch Philosophie. Sie ist eine Resterscheinung, bestehend aus den genannten, noch nicht selbständig gewordenen Wissenschaften, ist sozusagen nur noch ein Provisorium.

Diese Position wird nun vielfach bekämpft, und zwar von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Einig sind die Gegner in der Bestreitung des ephemeren Charakters der Philosophie; allen ist sie etwas Bleibendes, auch nach völliger Abspaltung der Einzelwissenschaften Bestand habendes, aber jedem etwas anderes.

Die einen, eine einflußreiche Richtung, vermeinen, die Philosophie als besondere Wissenschaft durch einen besonderen Gegenstand rechtfertigen zu können, und dieser Gegenstand sei eben in den Einzelwissenschaften gegeben¹⁾. Sie, die Einzelwissenschaften, seien Wissenschaften von der Realität, die Philosophie aber Wissenschaft von den Wissenschaften, Erkenntnislehre; als solche habe sie die Formen und Methoden der wissenschaftlichen Beweisführung sowie die den Einzelwissenschaften gemeinsamen Voraussetzungen darzustellen, ihre Zusammenhänge zu untersuchen und ihre Gültigkeitsgründe zu prüfen.

Die andern glauben daß die Erkenntnislehre doch nur ein Teil der Philosophie sei; sie selber aber habe einen weit umfassenderen Gegenstand, den umfassendsten überhaupt, nämlich das Ganze der physischen und

¹⁾ So Kuno Fischer und A. Riehl.

seelischen Wirklichkeit, nebst den geistigen Werten, wie Religion, Recht, Sitte, Kunst und Wissenschaft¹⁾. Sie sei nämlich trotz aller Differenzierung in Einzelwissenschaften das geblieben, was sie, seitdem sie überhaupt Wissenschaft geworden, immer gewesen sei, Inbegriff aller Wissenschaften, Universalwissenschaft. Die Berechtigung zu einer solchen aber liege darin, daß die Gegenstände der Einzelwissenschaften keine getrennten Welten, sondern überall durch innige Zusammenhänge und Übergänge verbunden seien als Teile der einen umfassenden Gesamtwirklichkeit.

In beiden Anschauungen steckt, wie sich zeigen wird, Richtiges, aber mit Falschem vermischte. Den Schlüssel zu dieser Einsicht und gleichzeitig zu einem dritten Standpunkt liefert die Tatsache, daß man in fast allen Wissensgebieten philosophisch interessante Probleme und Ergebnisse von philosophisch gleichgültigen unterscheidet. Daß Silber den elektrischen Strom am besten leitet, daß Gold in Königswasser löslich ist, daß die Schildkröten keine Zähne, sondern Hornplatten haben, daß das Vergessen eines gelernten Gedichts anfangs sehr rasch, später immer langsamer fortschreitet, das alles sind Erkenntnisse, die für den Physiker, Chemiker, Zoologen und Psychologen sehr interessant und wichtig, für den Philosophen aber irrelevant sind. Dagegen, was Licht ist, ob alle Körper aus einem oder mehreren Urstoffen bestehen, ob die Arten konstant oder veränderlich sind, wie leibliche mit seelischen Vorgängen verknüpft sind, diese Fragen haben von jeher neben dem Spezialwissenschaftler auch den Philosophen

¹⁾ Von vielen seien W. Wundt und F. Paulsen genannt.

aufs stärkste bewegt. Und wie innerhalb der einzelnen Wissensgebiete, so gibt es auch zwischen ganzen Wissenschaften den Unterschied von philosophisch Irrelevantem und philosophisch Interessantem. So sind Handelsrecht und Mineralogie von vergleichsweise geringer philosophischer Bedeutung, dagegen gelten Logik und Erkenntnistheorie als Wissenschaften von eminentem philosophischen Interesse.

Sehen wir nun die angeführten philosophisch interessanten Einzelprobleme und ganzen Wissenschaften daraufhin an, was sie gegenüber den philosophisch irrelevanten gemeinsames haben, so finden wir, daß es sich überall um Probleme von weitem Umfange, um Fragen von allgemeiner und allgemeinster Bedeutung handelt. Eine solche ist die physikalische Frage nach der Natur des Lichts so gut wie die chemische nach dem Urstoff oder die zoologische nach der Artentwicklung; solche sind auch zahlreiche Fragen der Logik und alle der Erkenntnistheorie; solche sind endlich gewisse Probleme, wie die Frage nach dem Sinn des Lebens, die stets als besonders philosophisch gegolten haben, aber nicht in den Bereich einer Wissenschaft fallen, sondern nur durch das Zusammenwirken vieler, in diesem Falle der Astronomie, Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie gelöst werden können.

Nun ist aber Philosophie der Inbegriff dessen, was philosophisch interessant, philosophisch von Belang ist, und somit kann Philosophie weder bloße Erkenntnislehre noch System aller Wissenschaften sein, sondern Wissenschaft von den allgemeinsten Problemen aller Gebiete; ihre Aufgabe ist die Zusammenfassung der

Antworten auf diese Probleme, der allgemeinsten Ergebnisse aller Wissenschaften also, zu einem Gesamtbild der Welt.

Daß bei der Beschränkung der Philosophie auf die allgemeineren und allgemeinsten Probleme die Grenzen gegen die Spezialwissenschaften nicht anders als unscharf sein können, ist häufig bemerkt, aber nur selten als Einwand gegen diese Auffassung gewertet worden; sind doch die Grenzen zwischen Physik und Chemie, Physik und Erkenntnistheorie, Zoologie und Botanik, Physiologie und Psychologie ganz ebenso unscharf.

Es ist leicht zu sehen, daß diese Auffassung vom Wesen der Philosophie als Wissenschaft von den allgemeinsten Problemen in eigentümlicher Weise die beiden vorher behandelten umfaßt. Erkenntnislehre gehört nach ihr, weil von allgemeinsten Problemen handelnd, zur Philosophie; Philosophie ist aber weiterhin auch eine Synthese aller Wissenschaften, allerdings nicht, wie nach der zweiten Ansicht, aller Wissenschaften mit Haut und Haaren, sondern nur einer Art Quintessenz aller Wissenschaften, ihrer allgemeineren und allgemeinsten Ergebnisse.

Jene oben umrissene Meinung, Philosophie müsse durch den Zerfall der Allgemeinwissenschaft in Einzelwissenschaften verschwinden, ist somit widerlegt; es ist der Philosophie ein eigentümlicher Gegenstand zugewiesen, die allgemeinsten Probleme aller Gebiete, und eine eigentümliche Aufgabe, die Lösung derselben und die Synthese dieser Lösungen zum Gesamtbild der Welt. Daß der Anspruch der Philosophie auf diese Probleme die Beschäftigung der Einzelwissen-

schaften damit nicht aus-, sondern einschließt, davon später¹⁾.

Jetzt etwas anderes: Fragen allgemeinen Charakters, Aufgaben von weitem Umfange sind die philosophisch interessanten Probleme; haben sie nicht noch andere Merkmale, durch die sie sich von rein spezialwissenschaftlichen Themen unterscheiden? Vergleichen wir doch einmal Fragen wie die nach dem Schildkrötengebiß oder der Geschwindigkeitskurve des Vergessens mit denen der Entstehung der Arten oder der Beziehungen zwischen Leib und Seele. Die letzteren sind allgemeiner, gewiß; aber sie sind auch nicht so rein akademisch, sie haben etwas Lebensvollereres, Wärmeres, sie interessieren uns unmittelbarer. Und so geht es mit gar vielen Problemen, auch solchen speziellerer Natur, die stets zur Philosophie gerechnet worden sind und noch werden. Willensfreiheit und Unsterblichkeit packen uns nun einmal anders, als Mechanismus der Reflexe oder selbst Erhaltung der Energie; sie haben gegenüber diesen Fragen etwas Lebensnahe, sie regen bei Diskussionen die Menschen mehr auf; *unsere* Sache ist es, um die es da geht, ist *unsere* Empfindung. Und wiederum gibt es ganze Wissenschaften, denen diese eigentümliche Lebensnähe, diese das Gemüt unmittelbar ergreifende Wirkung in besonders hohem Grade zukommt, die Psychologie und die Ethik; und auch da exquisit sehen wir, daß man diese Wissenschaften stets als philosophisch betrachtet hat und noch betrachtet.

Diesen Tatsachen tragen wir Rechnung, wenn wir unsere obige Definition der Philosophie so erweitern:

¹⁾ S. 20.

Philosophie ist die Wissenschaft von den allgemeinsten Problemen aller Gebiete sowie von denen, die dem Menschen gemütlich besonders nahegehen. Ihre Aufgabe ist, die Antworten auf diese Probleme zu finden und sie zu einem geschlossenen Weltbild zusammenzufassen.

Zum Schluß noch ein Wort über die praktische Philosophie: Was sie war? Sokrates zeigt es uns und Platon, die Stoa und Epikur, Plotin und Augustin: wissenschaftlich begründete Aufstellung und Propagierung von Lebensidealen nebst dem Nachweis des Weges, der zu ihnen führt; endlich die Praxis selbst, das Leben, in dem sich diese Ideale auswirken. Was sie ist? Daselbe; denn nichts anderes hat Spinoza als praktischer Philosoph getan oder Schopenhauer, Nietzsche oder Müller-Lyer.

Fassen wir unsere Untersuchungen über das Wesen der Philosophie zusammen:

1. Philosophie war ursprünglich eine Kindheitsstufe menschlichen Geisteslebens, die undifferenzierte Keimanlage von Religion, Dichtung und Wissenschaft.

2. Philosophie war dann eine Kindheitssufe der Wissenschaft, die undifferenzierte Keimanlage aller Wissenschaften.

3. Philosophie ist heute die Wissenschaft, welche die allgemeinsten und die das Gemüt am stärksten affizierenden Erkenntnisse zu einem Gesamtbild der Welt zusammenfaßt.

4. Praktische Philosophie ist Aufstellung, Begründung, Propagierung und praktische Betätigung von Lebensidealen.

K a p i t e l 3

Weshalb Philosophie als einheitliche Wissenschaft gilt

Die Zoologie ist Wissenschaft von den Tieren, einer Gruppe von Dingen, welche durch Ähnlichkeit, Übergänge und Entwicklung aus einander eine gewisse Einheitlichkeit dokumentieren. Daß eine einheitliche Wissenschaft „Zoologie“ existiert, verdankt sie diesem einheitlichen Charakter ihres Gegenstandes.

Die Medizin behandelt physikalische, chemische, zoologische, botanische, anatomische, physiologische, psychologische und andere Themen; der Gesichtspunkt aber, nach dem diese ausgewählt werden und das Band, das sie zusammenhält, ist das Interesse der Verhütung und Heilung von Krankheiten, also ein einheitlicher Zweck.

Einheitlicher Gegenstand wie bei Zoologie, Botanik, Astronomie, Physik, Chemie oder einheitlicher Zweck wie bei Medizin, Pädagogik, Politik also geben den Gesichtspunkt der Auswahl und das Motiv zur Synthese, das, was eine Wissenschaft zu einer einheitlichen, von anderen unterschiedenen macht.

Philosophie ist Wissenschaft von den allgemeinsten Problemen und denen, die dem Menschen besonders nahe gehen. Ist das nicht eine sonderbare Zusammenstellung? Aus ganz verschiedenen Gebieten werden

Fragen und Ergebnisse zusammengebracht, die nichts gemeinsam haben, als daß sie allgemeiner Natur sind, und andere, denen etwas sachlich noch Gleichgültigeres, eine starke Gemütwirkung eigen ist, und diese beiden verschiedenen Gruppen sollen dann noch wieder zusammenkommen, um die Philosophie zu konstituieren. Wie kommen sie dazu? Wo steckt da der Gesichtspunkt der Auswahl, wo das Motiv zur Zusammenfassung? Einheitlichkeit des Gegenstandes ist es nicht; gehören doch die Gegenstände den verschiedensten Gebieten an; bliebe Einheitlichkeit des Zweckes. In der Tat ist solch ein einheitlicher Zweck von jeher für die theoretische Philosophie, von der zunächst allein die Rede sein soll, angenommen worden, und zwar der der Befriedigung des Erkenntnistriebes, des theoretischen Bedürfnisses. Diesen Zweck bekennt schon Pythagoras bei Cicero als den seinen, und dazu stimmt, daß nach Plato und Aristoteles Verwunderung, nach Descartes Zweifel, beides Affekte, die aus intellektueller Unbefriedigung entspringen, Quellen der Philosophie sind.

Der Erkenntnistrieb ist nun zwar auf Erkennen gerichtet, aber nicht so, daß ihm alle Erkenntnisse gleichwertig wären; vielmehr gewährt ihm eine Erkenntnis um so größere Befriedigung, je umfassender sie ist, je mehr Einzelerkenntnisse als Folgerungen aus ihr erscheinen, je mehr also durch sie das System der Erkenntnisse vereinheitlicht wird. Damit ist verständlich geworden, daß Philosophie gerade die allgemeinen Probleme bearbeitet; sie erregen eben das intellektuelle Interesse am stärksten, ihre Lösungen befriedigen es am ausgiebigsten.

Philosophie wäre also Wissenschaft, sofern sie aus rein theoretischem Interesse betrieben wird oder was dasselbe sagt, Wissenschaft, die die Befriedigung des theoretischen Bedürfnisses zum Zweck hat.

Aber kann man nicht auch Mathematik, Astronomie, Chemie oder Biologie aus rein theoretischem Interesse betreiben? Wenn auch unleugbar bei der Entstehung und dem Fortschritt der genannten und der meisten anderen Spezialwissenschaften praktische Motive stark beteiligt gewesen sind, so braucht man doch nur an die Forschungen über die Quadratur des Kreises, die Zusammensetzung der Gestirne, das periodische System der Elemente oder die Ursachen der organischen Entwicklung zu denken, um diese Frage zu bejahen. Treibt denn also jemand, der diese Wissenschaften aus theoretischem Interesse pflegt, Philosophie? Ja, soweit er die allgemeineren Probleme im Auge hat und die speziellen nur um der allgemeinen willen bearbeitet¹⁾). Newton kann sein Werk Naturphilosophie, Lamarck das seine zoologische Philosophie nennen, weil diese Werke auf allgemeine Ergebnisse hinzielen und die speziellen Fragen nur als Mittel zum Zweck behandeln²⁾.

Wie steht es aber mit den eingefleischten Spezialisten, die unbekümmert um den allgemeinen Erkenntniswert

¹⁾ S. 15.

²⁾ Vgl. Paulsen, Einleitung, S. 37. Die zitierten Schriften werden in der Fußnoten im allgemeinen lediglich durch die Namen ihrer Verfasser bezeichnet; Titel, Auflage und Erscheinungsjahr finden sich im Literaturverzeichnis am Schluß. Nur wo mehrere Schriften eines Verfassers benutzt sind, habe ich auch in den Fußnoten die Titel abgekürzt angegeben.

und ebenso unbekümmert um irgendeinen praktischen Zweck, also doch aus rein theoretischem Interesse, Kometenbahnen berechnen oder Regenwurmarten beschreiben? Philosophieren die auch? Hier sehen wir, daß die Charakteristik der Philosophie als Wissenschaft, sofern sie aus rein theoretischem Interesse betrieben wird, zu weit also unvollständig ist; fällt doch eine Betätigung darunter, die man nie zur Philosophie gerechnet, sondern stets als in krassem Gegensatz dazu stehend empfunden hat.

Aber Philosophie ist doch nicht nur Wissenschaft von den allgemeinsten Problemen, sondern auch von denen, die das menschliche Gemüt besonders erregen; kann diese letztere Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie nicht die unvollständige Einsicht in ihren Zweck vervollständigen?

Warum hat denn die Unsterblichkeitsfrage die Philosophen so intensiv beschäftigt? Schopenhauer sagt es uns, indem er den Tod den inspirierenden Genius der Philosophie nennt; die Unsterblichkeitsfrage hat er, der Tod, auf alle Fälle inspiriert, d. h. hinter dieser Frage und ihren doch zumeist irgendwie positiven Lösungen steckt der Lebenstrieb, der primitive Instinkt der Todesfurcht. Aber nicht er allein; Lohn und Strafe treffen die Seele im Jenseits oder in einer späteren Verkörperung; das bezeugt, daß auch der Vergeltungstrieb, die Rachsucht, dazu noch der Wunsch, für die eigenen Tugenden oder Entbehrungen belohnt zu werden, das Interesse an diesem Problem bestimmen.

Weiter: woher kommt das lebhafte Interesse der Philosophen, oder, da in diesem Punkte fast alle Philo-

sophen sind, der Menschen an Gott? Hier spielen noch einmal die vorhin genannten Triebe mit; denn Gott garantiert ja meist die Unsterblichkeit und Vergeltung.

In der Hauptsache aber ist es das aus dem furchtbaren Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber den Gefahren des Lebens, aus der Lebensnot und Lebensangst entstehende Anlehnungsbedürfnis, welches das Interesse an diesem Problem und seinen wiederum zumeist positiven Lösungen bedingt.

Warum ferner erhitzt das Problem der Willensfreiheit so sehr die Gemüter? Weil auch hier ein mächtiger Trieb im Spiele ist: der Freiheitsdrang des Menschen, Kausalität als Zwang mißverstehend, bäumt sich hier gegen die Folgerungen aus der Naturerkenntnis auf.

Und wenn endlich die allgemeinsten Probleme stets so glühendes Interesse bei den Philosophen erregt haben, so ist auch dieses keineswegs immer oder auch nur häufig ein rein theoretisches; denn die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Welt etwa bestimmt ja doch weitgehend die Antwort auf die spezielleren, aber uns um so näher liegenden Probleme, wie auf das der Unsterblichkeit oder der Freiheit. Ja sogar an Erkenntnisproblemen hängen häufig solche Gemütsinteressen: So ist bei Plato die Frage nach der Herkunft der Begriffe verquickt mit der nach der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele und bei Kant die des Gültigkeitsgrundes der synthetischen Urteile a priori mit der der Berechtigung des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Das Interesse an zahlreichen und wichtigen philosophischen Problemen ist also, so fassen wir zusammen,

nicht ein rein theoretisches, sondern es geht auf mächtige Triebe zurück, die nach Befriedigung drängen; es entspringt, kurz gesagt, nicht nur dem Intellekt, sondern auch dem Willen, dem Gemüt. „Alle großen Dinge“, sagt Riehl, „und dazu gehören auch die großen Philosophien, kommen aus dem Herzen und der großen Leidenschaft her¹⁾.“

Wenn wir also oben gesagt haben, daß der Gesichtspunkt der Auswahl, nach welchem die Philosophie ihre Gegenstände bestimmt, der des theoretischen Interesses sei, so bedarf das der Ergänzung: dieser Gesichtspunkt ist vielmehr ein doppelter, der des theoretischen und der des emotionalen Interesses im Gegensatz zu dem praktischen, nach welchem etwa Medizin, Politik oder Pädagogik ihre Auswahl treffen. Ein doppelter Gesichtspunkt und doch wieder ein einheitlicher; denn das theoretische und das emotionale Interesse verschmelzen miteinander und bilden so eben das, was man das philosophische Interesse nennt. Warum sie das tun, kann zum Teil schon hier gesagt werden, ist sogar andeutungsweise schon gesagt worden: Das emotionale Interesse, welches unmittelbar nur gewissen mehr speziellen Problemen anhaftet, überträgt sich auf die allgemeinen, weil deren Lösung für die der spezielleren maßgebend ist, und trifft hier mit dem theoretischen Interesse zusammen. Anderseits sind die emotionell wirksamen philosophischen Fragen noch immer allgemein genug, um auch theoretisches Interesse zu erregen. Der andere, tieferliegende Grund für diese Interessenverschmelzung wird sich später ergeben²⁾.

¹⁾ A. Riehl, Nietzsche, S. 11. ²⁾ S. 132.

Jedenfalls gibt dieses aus heterogenen Komponenten zusammengesetzte, aber subjektiv doch als einheitlich imponierende philosophische Interesse den Gesichtspunkt der Auswahl und das Motiv der Synthese für die Themen ab, welche die Philosophie konstituieren.

Philosophie unterscheidet sich mithin von anderen Wissenschaften, mögen sie aus praktischem oder theoretischem Interesse betrieben werden, durch die in ihr herrschende spezifische Interessenrichtung, die zusammengesetzt ist aus theoretischem und Gemütsinteresse; Philosophie ist Wissenschaft, soweit sie aus diesem eigenartigen, aus theoretischem und Gemütsbedürfnis bestehenden Interesse betrieben wird.

Seine Befriedigung ist der einheitliche Zweck der Philosophie, das einigende Band also, welches die auseinanderstrebenden Elemente zusammenhält.

Also: Was die Philosophie zu einer einheitlichen Wissenschaft macht, ist ihr einheitlicher Zweck, die Befriedigung des philosophischen Bedürfnisses. Dieses Bedürfnis, subjektiv einheitlich erscheinend, ist zusammengesetzt aus theoretischem und emotionalem Interesse.

Kapitel 4

Wesen und Ursprung des philosophischen Interesses

Das philosophische Interesse ist für uns, die wir auf die Psychologie der Philosophie ausgehen, von besonderer Bedeutung, weil es den psychologischen Faktor oder besser Faktorenkomplex darstellt, aus welchem das philosophische Denken, sowohl das rezeptive wie das produktive, entspringt; Grund genug, uns noch näher damit zu befassen.

Was ist denn überhaupt ein Interesse? Ein Kind interessiert sich besonders für Essen und Trinken; was heißt das? Es heißt, daß es diese Dinge zu erlangen strebt, wenn sie ihm fehlen, und daß es sie zu behalten strebt, wenn es in Gefahr ist, sie zu verlieren. Es macht ihm weiter Freude, sich damit zu befassen, und zwar sowohl mit dem Essen und Trinken selbst wie mit Beschäftigungen, die damit unmittelbar zusammenhängen, wie Einkaufen und Zubereiten von Speisen. Drittens erregen Speisen und Getränke, sowie Dinge und Beschäftigungen, die dazu Beziehung haben, seine spezielle Aufmerksamkeit.

Oder nehmen wir einen Don Juan; er hat vorwiegend erotische Interessen, d. h. wiederum, daß er sich um Frauen bemüht, daß ihm solche Betätigung Freude macht, und daß alles, was damit zusammenhängt, seine Aufmerksamkeit in hohem Grade erregt und fesselt.

Der mathematisch Interessierte strebt nach mathematischen Kenntnissen, die anderen gleichgültig sind; die Beschäftigung mit Mathematik, anderen ein Greuel, macht ihm Vergnügen; Körperperformen, geometrische Figuren, Zahlenverhältnisse, über die andere hinwegsehen, erregen seine Aufmerksamkeit.

Und ob es nun Kleidung oder Wohnungseinrichtung, Beruf oder Reisen, Theater oder Musik, Literatur, Politik oder Wissenschaft ist, ein Interesse dafür zeigt sich immer in diesen drei Symptomen des Strebens, der Freude an der Beschäftigung und der besonderen Empfänglichkeit der Aufmerksamkeit dafür.

Psychologisch erklären wir uns diese drei Gruppen von Phänomenen einheitlich folgendermaßen: Es liegt ein Komplex von Residuen früherer Wahrnehmungen, sei es von Speisen oder sportlicher Betätigung oder Briefmarken vor; dieser Komplex ist assoziiert mit einem Komplex von Dispositionen zu den entsprechenden Handlungen, also Essen, Turnen, Sammeln, und ist leicht durch bestimmte periphere Reize oder die entsprechenden Organempfindungen, z. B. Hunger, Sexualempfindung, ferner Gesichtswahrnehmungen der Triebobjekte oder entsprechende Vorstellungen erregbar. Seine Erregungen übertragen sich auf die motorischen Dispositionskomplexe und drängen dadurch zum Handeln; so ergibt sich das Moment des Strebens. Ungestörter Abfluß von Erregungsvorgängen zur motorischen Region ist lustbetont; daher die Freude an der Betätigung; die leichte Erregbarkeit der Wahrnehmungsdispositionskomplexe endlich erklärt das Verhalten zur Aufmerksamkeit; denn aufmerksam werden wir leicht auf Ein-

drücke, wovon leicht erregbare Dispositionskomplexe vorhanden sind.

Will man für diese etwas umständliche Beschreibung einen prägnanten Satz, so kann man etwa sagen: Interessen sind Strebungsdispositionen oder Strebungen im Ruhezustand.

Woher kommt ein Interesse? Das ist bei manchen Interessen sehr leicht zu sagen: das Interesse an Speisen und Getränken entspringt natürlich aus den betreffenden Trieben des Hungers und Durstes; hören diese zeitweilig durch Übersättigung oder dauernd durch Krankheit auf, so verschwindet damit auch das Interesse, mag einer vorher auch noch soviel davon gehabt haben. Von den Organempfindungen des Hungers und Durstes aus haben wir ja auch oben gesagt, werden die Dispositionskomplexe der Wahrnehmungen von Speisen und Getränken erregt. Erotische Interessen entspringen in gleicher Weise aus dem Sexualtrieb; das Interesse an Kindern aus dem Brutpflegetrieb. Neben diesen drei großen Trieben spielt eine wichtige Rolle der mit jeder Unlust verbundene Trieb, sie zu vermeiden. Kälte löst schon bei Affen ein Interesse an Decken aus; ein Mensch mit einer Gesichtsneuralgie interessiert sich lebhaft für jedes Schmerzlinderungsmittel; wer sich in seiner Ehe unglücklich fühlt, beginnt sich für die Ehescheidungsparagraphen zu interessieren. Wie jede Unlust, so bringt auch jede Lust einen Trieb mit sich, der zur Quelle von Interessen werden kann: den Trieb, sie wieder zu erleben. Darum interessiert man sich für Leckereien oder für Feuerwerk, aber auch für Alkohol oder für Morphium. Letzten

Endes kann man natürlich jedes Interesse aus dem Trieb, eine Lust wieder zu erleben, ableiten; aber, wo es sich nicht um Lustgefühle handelt, die unmittelbar an Sinnesempfindungen, z. B. Geschmäcke oder Farben, geknüpft sind, wird man dann weiter nach der Herkunft des Lustgefühls fragen, wie beim Interesse an Briefmarken oder Romanen oder Mathematik, womit also das Problem des Ursprungs eines Interesses nur zurückgeschoben ist.

Greifen wir es wieder auf und fragen etwa nach dem Ursprung des Interesses für Kleidung, so spielt hier natürlich zunächst der Trieb, sich vor Kälte zu schützen, und weiter das Schamgefühl herein; man will aber nicht nur angezogen, sondern auch gut angezogen sein; das besagt, daß die Eitelkeit, in letzter Linie also sexuelle Triebkomponenten, mitsprechen. Wir sehen daran, daß ein Interesse aus mehreren Trieben entspringen kann, die in ihm gleichsam zusammenlaufen, konvergieren. Bei genauem Zusehen zeigen sich die meisten Interessen in dieser Weise zusammengesetzt: so entspringt das berufliche Interesse häufig nicht nur aus dem Erwerbstrieb, der selber wieder zusammengesetzt ist, sondern beim Forscher mit aus dem Erkenntnistrrieb, beim Soldaten mit aus Kampftrieben.

Viele Interessen endlich leisten dem Versuch, sie so zu analysieren, erheblichen Widerstand: wir können bisher nicht sagen, warum sich der eine für Mathematik oder Astronomie, der andere für Musik oder Malerei interessiert. Stünde es so auch mit dem philosophischen Interesse, so wäre unsere Untersuchung hier zu Ende, und ihr Ergebnis würde lauten: Philosophie entspringt aus einem

spezifischen, dem philosophischen Interesse, welches in zahlreichen Menschen auftritt, ohne daß man weiß warum.

Ich hoffe aber, daß sich in diesem Fall das Warum aufzeigen läßt.

Zunächst aber das Was. Was ist philosophisches Interesse? Das ist bereits gesagt: es ist das Interesse an den allgemeinen und allgemeinsten Problemen und Erkenntnissen aller Gebiete sowie an solchen, die das Gemüt besonders erregen.

Dann also: woher kommt es? Entspringt es wie das Interesse an Kleidung und Beruf aus einer Mehrzahl von Trieben und aus welchen? Auch hierauf ist bereits die Antwort gegeben: das philosophische Interesse ist zusammengesetzt aus theoretischen und aus Gemütsinteressen, haben wir gesehen; die erste Komponente ist also das theoretische Interesse, d. h. das Interesse am Erkennen rein als solchem, abgesehen von jedem praktischen Nutzen, das intellektuelle Bedürfnis oder der Erkenntnistrieb.

Man könnte die Existenz eines solchen Triebes in Zweifel ziehen und seine Äußerungen durch andere Triebe zu erklären suchen: der praktische Nutzen der Erkenntnis, andere persönliche Vorteile, die Eitelkeit, das sexuelle Interesse würden dazu herhalten. Aber zwei Tatsachen sprechen doch bereit für die Existenz eines besonderen Erkenntnistriebes: das Warumfragen des Kindes und die Existenz rein theoretischer Wissenschaften, z. B. der Logik. Gewiß gibt es Leute, die solche Dinge um beruflicher Vorteile oder aus Eitelkeit treiben; aber weder Vorteil noch Eitelkeitsbefriedigung wäre zu erlangen, wenn es nicht für solche Forschungen

ein Publikum gäbe, d. h. eben Menschen, die nur der Erkenntnistrieb dazu führt.

Als Gemütsinteresse ist oben das Interesse an gewissen Fragen bezeichnet, die dem Menschen besonders nahe gehen, wie der Unsterblichkeit, der Willensfreiheit, der Existenz Gottes. Diese Interessen entstammen, wie gesagt, der Todesfurcht, dem Vergeltungsbedürfnis, dem Freiheitsdrang, dem Trieb nach Anlehnung und Schutz, also einer Reihe der ursprünglichsten und mächtigsten Triebe des Menschen. Daß wirklich diese Triebe es sind, welche immer wieder die alten Fragen hervortreiben, geht schon daraus hervor, daß diese Fragen so oft und auch heute noch aller Wahrscheinlichkeit und Wissenschaft zum Trotz so beantwortet werden, wie es die herrischen Triebe gebieten.

Mit dieser Erklärung des Wesens und Ursprungs würde nun alles beantwortet sein, was man über das philosophische Interesse billig fragen könnte, wenn nicht gerade in dieser Antwort eine neue und viel schwerere Frage läge, die eigentlich schwere Frage, welche die Psychologie der Philosophie aufgibt. Überlegen wir nämlich, daß die Triebe, die wir eben als Quellen der Gemütsinteressen nachgewiesen haben, mit zu den allgemeinsten und stärksten Triebfedern des menschlichen *Handelns* gehören, so entsteht die Frage, warum sie in einigen Menschen nun gerade zu Triebfedern des Denkens werden und mit dem Erkenntnistrieb konvergierend zum philosophischen Interesse verschmelzen.

Ehe wir diesem Problem nähertreten, müssen wir uns aber den erstaunlichen Sachverhalt in seinem ganzen Umfange klarmachen.

Kapitel 5

Charakteristik des philosophischen Denkens

Aus der Verschmelzung mächtiger Lebenstribe mit dem Erkenntnistrieb entstanden, treibt das philosophische Interesse die philosophische Betätigung hervor. Worin besteht diese Betätigung?

Philosophie ist in Denkern wie Sokrates, Diogenes, Zenon, Spinoza Fleisch und Blut geworden; sie durchdringt ihr ganzes Leben, bestimmt ihr Tun und Lassen; und daß dies so sei, ist ja die Forderung der praktischen Philosophie, mit deren Verwirklichung sie sich erst vollendet.

Von dieser praktischen Philosophie, dem philosophischen Leben sei nachher die Rede; hier fragt es sich, worin besteht die Betätigung des theoretischen Philosophen? Theoretische Philosophie ist Wissenschaft; die Betätigung des Wissenschaftlers ist Denken; wo gehandelt wird, wie beim Experimentieren und zum Teil auch beim Beobachten, da ordnet sich dies Handeln den gedanklichen Zwecken unter. Philosophie ist aber sogar diesem geringen Einschlag von Handeln, den Experiment und Beobachtung in die Gedankenarbeit der Wissenschaft bringen, meist aus dem Wege gegangen; die Rationalisten schon aus Prinzip; aber auch sonst sind experimentierende Philosophen, wie

Fechner und Wundt, seltene Ausnahmen, und was die Beobachtung angeht, so haben die Philosophen hauptsächlich die Beobachtung der menschlichen Handlungen und die Selbstbeobachtung gepflegt, also Arten, die das geringste Maß von Handeln erfordern. Die philosophische Betätigung war also stets in besonderem Maße reines, d. h. von Handeln freies Denken.

Dieses Denken ist nun durch psychologische Besonderheiten gegenüber dem Denken des täglichen Lebens, sowie gegenüber dem Denken in Kunst, Religion und Spezialwissenschaft ausgezeichnet.

Da ist zunächst eine, die es gemeinsam mit dem Denken in den Wissenschaften überhaupt von den anderen Arten desselben abgrenzen läßt: sein wissenschaftlicher Charakter. Philosophie ist Wissenschaft; also muß das Denken, das zu ihr führt, in dem sie sich vollzieht, ein wissenschaftliches sein; Philosophie wird aus intellektuellem Bedürfnis betrieben: aber nur wissenschaftliches Denken vermag dieses Bedürfnis wirklich und dauernd zu befriedigen.

Und was heißt wissenschaftliches Denken? Das wissenschaftliche Denken bearbeitet die Probleme nicht, wie sie ihm gerade einfallen oder das Bedürfnis des Tages sie stellt, sondern wie sie sich aus dem sachlichen Zusammenhang ergeben; es ordnet seine Ergebnisse nicht in praktische, sondern in theoretische, sachliche Reihen ein; es ist systematisch¹⁾. Es nimmt aber auch nicht das als richtig hin, was ihm durch Gewohnheit oder Wunschgemäßheit nahegelegt wird, sondern

¹⁾ Vgl. Kant, Prologomena, § 23, S. 21.

nur das, was strenger Prüfung an der Erfahrung standhält; es ist kritisch. Beide Merkmale zusammen geben dem Denken den wissenschaftlichen Charakter; und nur ein Denken, dem sie zukommen, kann heute gegenüber alltäglichem, religiösem und künstlerischem Denken auf den Namen des philosophischen Anspruch erheben.

Ein zweites Charakteristikum verlangt zu seinem Verständnis eine Betrachtung der Funktionen des Denkens im Leben.

Ein Hund will zum erstenmal eine Tür öffnen. Er hat gesehen, daß die Menschen dabei irgend etwas mit der Klinke machen; also stellt er sich in die Höhe und arbeitet mit der Pfote an der Klinke herum; er zieht daran, drückt dagegen, schlägt darauf, kurz er probiert allerlei Bewegungen, bis er schließlich zufällig die Kombination trifft, die zum Aufgehen der Tür führt.

Ein Knabe sieht hinter einem Zaun eine schöne Blume, die er haben möchte. Der erste Gedanke, den Arm durchzuzwingen, wird sofort verworfen; die Blume ist zu weit entfernt. Darauf fällt ihm ein, den Zaun zu überklettern; aber nein, der Stacheldraht würde ihn verletzen. Da erinnert er sich, wie man Fische mit Angelhaken fängt; warum nicht auch Blumen? Er wird ein Stück Draht passend biegen und damit die Blume fassen, abreißen und herausziehen; der Gedanke scheint ihm gut; er führt ihn aus und erreicht sein Ziel.

Der Hund probiert mit Bewegungen, der Mensch mit Gedanken; der Hund wird durch den realen Mißerfolg belehrt, welche Bewegungen unzweckmäßig sind, der

Mensch schon durch die Vorstellung des Mißerfolges, die sich erfahrungsmäßig an die Vorstellung einer Handlung knüpft. Beim Hund wird die zweckmäßige Bewegung allein durch den Erfolg erkannt, der Mensch sieht sie häufig schon in Gedanken voraus, und der Erfolg bestätigt nur, daß er recht hatte. Diese vom ökonomischen Standpunkt ungeheuer wichtige Fähigkeit, mit Gedanken zu probieren, die ungeeigneten zu verwerfen, die brauchbaren auszuwählen, ist das, was man Intelligenz nennt¹⁾; ihre Funktion ist das Erfinden, d. i. das Finden von Mitteln, um einen feststehenden Zweck zu erreichen. Wir wollen ein solches Denken daher als das mittelfindende Denken bezeichnen.

Das Denken hat aber noch eine andere Funktion. „Willst du noch eine Birne essen?“ fragt die Mutter das Kind; das Kind stellt sich die Birne vor und das Hineinbeißen in die Frucht, merkt, daß es dabei kein Lustgefühl, sondern einen Widerwillen empfindet, und sagt „nein“. „Ob ich jetzt einen Spaziergang mache oder mich schlafen lege?“ frage ich mich nach dem Essen; der Gedanke, spazierenzugehen, löst in mir ein Müdigkeitsgefühl aus, die Vorstellung des Hinlegens ist lustbetont; ich entscheide mich für Hinlegen.

Ich probiere also, wie ich auf die Vorstellungen verschiedener Handlungen reagiere zu dem Zweck, zwischen ihnen eine Entscheidung zu treffen. Diese Fähigkeit, die gleichfalls von hohem ökonomischen Wert ist, weil sie mir das Probieren mit den Hand-

¹⁾ Vgl. Bühler, S. 148.

lungen selbst erspart, wollen wir entscheidendes Denken nennen¹⁾.

Nicht immer verläuft der Entscheidungsvorgang so einfach. Das Müdigkeitsgefühl, welches an die Vorstellung des Spazierengehens geknüpft ist, braucht mich nicht ohne weiteres davon abzuhalten; es kann sich vielmehr ein weiterer Gedanke anschließen, z. B. der, daß es gesund ist, sich etwas Bewegung zu machen, daß ich mich sonst unbehaglich fühlen, mit der Zeit träge oder gar krank werden könnte; diese Vorstellung mit ihrer Gefühlsbetonung tritt dann mit in den Kampf der Motive ein und führt vielleicht dazu, daß ich mich nun doch fürs Spazierengehen entscheide. Ob sie dies tut, indem sie den Antrieb zum Gehen verstärkt, oder den zum Hinlegen hemmt, ist hier nicht zu erkennen; geht es aber darum, ob jemand etwa einen Diebstahl begehen soll oder nicht, d. h. ob er etwas tun oder lassen soll, so werden gewisse Vorstellungen wie die der Strafe als lediglich hemmende, andere wie die des Vorteils, den der Diebstahl bringen wird, als rein antreibende erkennbar. Aber diese Funktionen, die man als hemmendes und antreibendes Denken bezeichnen kann, bleiben Arten des entscheidenden Denkens; sie antworten auf die Frage: Was soll ich tun, das mittelfindende Denken dagegen auf die Frage: Wie mache ich es.

Mittelfindendes und entscheidendes Denken haben

¹⁾ Vgl. Kant, Versuch über die Krankheiten des Kopfes (VIII, S. 71). „Der Verstand kommt nur dazu, sowohl das ganze Fazit der Befriedigung aller Neigungen insgesamt aus dem vorgestellten Zweck zu schätzen, als auch die Mittel zu diesem auszufinden.“

gemeinsam, daß sie nicht Selbstzweck sind, sondern der Vorbereitung einer Handlung dienen; wir können sie als vorbereitendes Denken zusammenfassen. Dieses vorbereitende Denken hat seine Analogie in den Handlungen, die nicht wie Essen und Trinken, Sexualbetätigung, Spiele aller Art um ihrer selbst willen, als unmittelbare Betätigungen von Trieben vollzogen werden, sondern nur zur Ermöglichung oder Vorbereitung anderer Handlungen dienen.

Man könnte meinen, das vorbereitende Denken fiele mit dem zusammen, was man praktisches Denken nennt; das ist nicht der Fall; wenn ein Mathematiker sich beispielsweise nach Methoden umsieht, um einen komplizierten Ausdruck zu integrieren, so dient das Suchen nach diesen Mitteln, das mittelfindende Denken hier einem theoretischen Zweck, also nicht zur Vorbereitung einer Handlung, sondern wiederum eines Denkaktes; es bleibt aber doch vorbereitendes Denken, wird nicht Selbstzweck. Es gibt also ein mittelfindendes, mithin vorbereitendes Denken nicht nur auf praktischem, sondern auch auf theoretischem Gebiet.

Aber gerade auf theoretischem Gebiet zeigt sich, daß nicht alles Denken ein vorbereitendes ist; geht es um die letzten Probleme, die, um deretwillen die anderen bearbeitet werden, so hat Denken seinen Zweck in sich selbst, in der unmittelbaren Befriedigung, die es dem Erkenntnistrieb gewährt. Und ebenso treten uns im Träumen, in der Wachphantasie, im künstlerischen und religiösen Denken Formen dieser Geistesbetätigung entgegen, die nicht der Vorbereitung einer Handlung oder eines anderen Denkaktes dienen, die

überhaupt nicht um irgendeines außerhalb ihrer selbst liegenden Zweckes willen, sondern als direkte Ausflüsse zugrundeliegender Triebe, Strebungen, Wünsche oder Ängste sich vollziehen, ganz analog jenen Handlungen, die wie Liebesbetätigung oder Spiel selber letzte Zwecke sind¹⁾). Wir wollen dieses Denken als selbstgenügendes Denken dem vorbereitenden gegenüberstellen; wer glaubt, daß ein wissenschaftlicher Begriff sich nur erhalten kann, wenn er durch ein Fremdwort etikettiert ist, der mag es nach dem stoischen Ausdruck „Autarkie“ autarkisches Denken nennen.

Kehren wir jetzt zur Philosophie zurück. Wohin gehört das philosophische Denken? Dient es zur Vorbereitung von Handlungen oder Denkakten oder ist es Selbstzweck? Von der praktischen Philosophie sehen wir hier ab; aber auch in der theoretischen gibt es natürlich vorbereitendes Denken genug wie auch sonst in der Wissenschaft, überall da nämlich, wo Probleme nur als Mittel zur Lösung anderer bearbeitet werden müssen. Bei diesen anderen aber, und besonders bei den allgemeinsten, letzten, den philosophischen Problemen kat' exochen ist das Denken, welches sie bearbeitet, ein direkter Ausfluß des Erkenntnistriebes oder der anderen oben gekennzeichneten Triebe; es ist nicht Mittel zur Erreichung irgendeines praktischen oder theoretischen Zweckes, der außer ihm selber läge; es ist kein mittelsuchendes, kein mittelfindendes Denken;

¹⁾ Zweck ist hier psychologisch als Absicht zu verstehen, nicht biologisch als Nutzen. Biologisch können Handlungen dieser Art sehr wohl einen Zweck außerhalb ihrer selbst haben, z. B. den der Fortpflanzung oder der Übung.

in ihm selbst und seinen Ergebnissen, die aber ebenfalls nur als gedankliche Gebilde erlebt werden, wirken sich mächtige Bedürfnisse aus, finden unabweisbare Triebe ihre Befriedigung, werden Qualen und Ängste zur Ruhe gewiegt. Philosophieren also heißt selbstgenügendes, heißt autarkisches Denken, sowohl wenn und soweit es aus dem Erkenntnistrieb entspringt, wie auch, soweit es anderer Triebe Betätigungsmitte ist.

Will einer einwenden, daß man doch nicht um des Denkens willen denke, sondern um der Erkenntnisse willen, die man durch das Denken zu erlangen hoffe, daß also das Denken immer nur Mittel, niemals Zweck sei, so übersieht er eben, daß diese Ergebnisse auch nur als *Gedanken* erlebt werden können; außerdem ist es aber auch unrichtig, daß man nur im Hinblick auf das Ergebnis denkt, ebenso unrichtig, wie daß man nur im Hinblick auf das Ergebnis handelt. Viele Handlungen erfolgen eben wie Essen und Trinken nicht unter dem Einfluß einer Zielvorstellung, viele andere wie Sport, geselliger Verkehr nicht *nur* unter diesem Einfluß; sie vollziehen sich vielmehr als unmittelbare Triebbetätigungen. So entspringt auch das philosophische Denken unmittelbar aus seinen triebhaften Quellen: unmittelbar erwächst aus dem in Lebensnot und Todesangst sich quälenden Gemüt der Gedanke des göttlichen Beschützers und der Unsterblichkeit; unmittelbar schießt aus denselben Trieben die Frage nach dem Sinn des Lebens empor.

Philosophieren ist wissenschaftliches Denken, haben wir gesagt; es ist selbstgenügendes Denken, fügen wir hinzu. Unterscheidet das erste Merkmal es vom prak-

tischen Denken des Alltags, vom Denken in Traum, Religion, Phantasie und Kunst, so gibt das zweite eine weitere Abgrenzung gegen das Denken des täglichen Lebens, aber auch gegen das Denken in den Spezialwissenschaften, soweit es nicht selber philosophisch ist. Denn das spezialwissenschaftliche Interesse ist zusammengesetzt aus theoretischem und praktischem; soweit also die Erkenntnis in ihnen nicht Selbstzweck ist, entspringen sie aus praktischem Bedürfnis; das Denken geht also auf praktische Zwecke, ist vorbereitend, nicht selbstgenügend.

Der Erkenntnistrieb bringt ein Denken hervor, das nicht auf Handeln abzweckt, sondern sich selbst genug ist; aber bisweilen, unter Umständen, die wir nicht kennen, vermögen das auch andere Triebe, Triebe, die sonst nur zum Handeln und zum vorbereitenden Denken treiben. Dann, unter diesen unbekannten Umständen können diese Triebe mit dem Erkenntnistrieb verschmelzen und ergeben so das philosophische Interesse, erzeugen das philosophische Denken. Aber da haben wir wieder die Frage, die eigentlich schwere, immer dringlichere, brennende Frage: Welches sind diese rätselhaften Umstände? Was vermag, die Lebenstriebe des Menschen vom Handeln abzulenken, zu dem sie doch da sind, und sie auf die wunderlichen Wege des philosophischen Denkens zu zwingen? Der Grund kann nur in den Menschen liegen, die sich so verhalten; nur die Psychologie der Philosophen kann die Psychologie der Philosophie aufhellen. Der theoretische Philosoph, das ist die Erwartung, mit der wir uns ihm nähern, muß ein Mensch sein, in dem irgendetwas das Handeln behindert.

K a p i t e l 6

Zur Psychologie der praktischen Philosophie

Praktische Philosophie ist wissenschaftlich begründete Aufstellung und Propagierung von Lebensidealen sowie praktische Betätigung derselben. Was hat solches Unterfangen mit der theoretischen Philosophie zu tun? Gewiß, das wissenschaftliche Denken spielt auch in ihm eine wichtige Rolle, indem es die Ideale zu begründen sucht und den Weg zu ihrer Verwirklichung nachweist; aber dieses Denken ist hier nicht Ziel, nicht Selbstzweck, nicht Ruhepunkt, sondern es zweckt auf Handeln ab, es tritt in den Dienst der Lebensgestaltung, kurz es ist nicht autarkisches sondern vorbereitendes Denken. Also gerade das, was das theoretische Philosophieren charakterisiert, was sein Wesen ausmacht, daß es zugleich wissenschaftlich und autarkisch ist, das trifft für das Denken in der praktischen Philosophie nicht zu. Die schon in der gemeinsamen Bezeichnung sich ausdrückende, stets gefühlte und durch die häufige Vereinigung in einer Person nahegelegte Verwandtschaft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie bestünde also nicht? Oder genauer sie wäre nicht enger als die zwischen Mathematik oder sonstigen Gebieten des wissenschaftlichen Denkens und praktischer Philosophie? Das müßten wir widerstrebend annehmen; denn weder, daß

das Denken in der theoretischen Philosophie autarkisch ist, können wir leugnen, noch, daß es das in der praktischen Philosophie nicht ist.

Und doch wird diese Verwandtschaft deutlich, wenn wir die Funktionen des Denkens in der praktischen Philosophie genauer ansehen. Bereits in Lehre und Leben des Sokrates spielt die Bedürfnislosigkeit als Ideal eine Rolle. Nichts zu bedürfen bleibt Gott vorbehalten; so wenig wie möglich zu bedürfen heißt ihm ähnlich werden. Liegen aber in den Bedürfnissen die Quellen unseres Handelns, so ist ja Bedürfnislosigkeit eine Verschüttung dieser Quellen und muß zu einer Beschränkung der praktischen Tätigkeit führen, wie wir sie bei Sokrates in der Tat sehen. Auch die Cyniker verkünden und betätigen das Ideal der Bedürfnislosigkeit. Je mehr Bedürfnisse der Mensch hat, desto mehr Möglichkeiten des Leidens drohen ihm, da es um so schwieriger sein wird, sie, die Bedürfnisse, zu befriedigen. Will er sich also vor Leid bewahren, so muß er seine Bedürfnisse bis auf das geringste zum Leben notwendige Maß reduzieren. Das erreicht er durch prinzipiellen und gewohnheitsmäßigen Verzicht auf ihre Befriedigung. Mit diesem Verzicht auf materielle Güter, auf Lust, Ehre und Ruhm sind aber wie bei Sokrates mächtige Triebfedern des Handelns lahmgelegt. Von ganz anderer Seite kommt Aristippos zu einer ganz ähnlichen Konsequenz. Ihm ist das Höchste die Lust des Augenblicks; an den Augenblick sollen wir uns halten, ganz in seinem Genusse aufgehen. Vergeblich würden wir für die Zukunft sorgen, die wir doch nicht in der Hand haben. In dieser Sorge für die Zukunft liegt aber eine der Voraussetzungen der

menschlichen Aktivität. Sie als nutzlos erklären heißt ein Leben der Schlaffheit, des *dolce far niente*, der Untätigkeit predigen. Epikurs Ideal ist das Leben in ungetrübtem Seelenfrieden. Dazu gehört Freiheit von Körperschmerz und Seelenangst, Genuß nur, soweit er das Gemüt nicht erregt. Ein solches Leben der Ruhe und Heiterkeit ist nur dem erreichbar, der ohne stürmisches Streben und quälende Affekte die Güter des Lebens genießt, soweit sie ihm zufallen, und auf sie verzichtet, soweit er sie nur mit Angst und Schmerz erkaufen könnte. So lehrte Epikur und so lebte er, fern vom Getriebe des öffentlichen und des Erwerbslebens, in friedlicher Umgebung, im Umgang mit Freunden, gesellige, ästhetische und geistige Freuden genießend, in seiner Unbekümmernheit seinen Göttern gleichend, denen in Weltenzwischenräumen irdischer Tat und Unruhe entrückt das seelige Leben dahinfließt. Auch hier also eine Lehre, welche der Tat, dem kampfdurchbrausen praktischen Leben durchaus abhold ist.

Anders scheint die Sache zunächst bei den Stoikern zu liegen, deren Lehre rührige Arbeit in dem einem jeden zugewiesenen Pflichtenkreise ausdrücklich verlangt. Und doch ist es nicht schwer, auch in dieser Philosophie tatfeindliche Tendenzen nachzuweisen. Das stoische Ideal ist das mit der Natur übereinstimmende Leben, d. h. im Munde der Stoiker ein Leben, welches die Natur zum Vorbild nimmt, welches den Menschen zu einem Spiegelbild des Alls, zu einem Mikrokosmos macht. Und wie sieht der Stoiker den Makrokosmos, den er sich zum Vorbild nimmt? Nichts bedürfend außer sich selbst, nach unerschütterlichen Gesetzen wirkend und von Ver-

nunft regiert. Und so soll auch der Mensch sein, selbstgenügend, unerschütterlich und von Vernunft regiert. Selbstgenügsamkeit aber bedeutet die Unabhängigkeit der Seele von Gesundheit, Schönheit, Reichtum, Weib, Kind, Freundschaft und Ehre, kurz von allem, was vom Schicksal und nicht von uns selber abhängt. All das sind für den Stoiker keine Güter, er genießt sie, wenn er sie hat, aber er strebt nicht nach ihnen, wenn sie ihm fehlen und trauert nicht, wenn er sie verliert. Mit dieser Herabwertung aller wichtigsten Lebensgüter sind natürlich mächtige Antriebe des Willens in ihrer Wirksamkeit behindert; also auch hier antipraktische, das Handeln hemmende Tendenzen.

Viel stärker noch machen sich solche Tendenzen im Neuplatonismus geltend. Das neuplatonische Ideal ist die Vereinigung mit Gott, der Weg dazu ekstatische Verzückung, solche Seelenzustände sind mit tätigem Leben unvereinbar; wer sie pflegt, wird zum Handeln unfähig; das ist auch dem Neuplatoniker nicht leid; denn Handeln, das weiß er, kann ihn seinem mystischen Ziel nicht näherbringen.

Und als die Fesseln des Mittelalters sich gelockert haben, als bereits die Neuzeit durch gewaltige Entdeckungen die Tatenlust aufs stärkste anregt, da verkündet Geulinx jene müdeste Lebensphilosophie, die in dem Satze gipfelt: „Ubi nihil vales, ibi nihil velis“, wo du nichts vermagst, da sollst du auch nichts wollen; ein Satz, der jedes Handeln in der physischen Welt als unmöglich erklärt.

Spinozas Lebensideal ist die intellektuelle Liebe zu Gott, d. h. die Versenkung in das Wesen der Welt und

die Notwendigkeit alles Geschehens, die den Menschen von der Herrschaft der Affekte befreit und ihn dadurch mit Liebe zum göttlichen Allwesen erfüllt. Auch hier also ein dem neuplatonischen sich näherndes quietistisches Motiv.

Ganz scharf aber prägt sich diese Tendenz wieder bei Schopenhauer aus in seinem Ideal der Erlösung vom Dasein durch Verneinung des Willens zum Leben. Hier wird ausdrücklich der Verzicht auf jede Triebbefriedigung, jede Willensbetätigung gefordert mit dem Ziel der völligen Auslöschung der Persönlichkeit.

Alle diese Beispiele zeigen, wie das Denken in der praktischen Philosophie dem Ausdruck von quietistischen, das Handeln lähmenden Tendenzen dient; ob das Lebensideal nun Glückseligkeit oder Bedürfnislosigkeit, mit der Natur übereinstimmendes Leben oder Lust, Vereinigung mit Gott oder Erlösung heißt, überall dient es der Eindämmung des Handelns, rechtfertigt es die Inaktivität. Das Denken in der praktischen Philosophie ist also soweit hemmendes Denken.

Indessen wäre es verfehlt, wenn man nun glauben wollte, daß ein zum Handeln antreibendes Denken keinen Platz in der praktischen Philosophie habe. In den Lebensidealen Fichtes, Hartmanns, Nietzsches können wir es finden, aber im ganzen der praktischen Philosophie tritt es doch gegenüber dem hemmenden Denken sehr zurück.

Das Denken in der praktischen Philosophie ist also hemmendes und anspornendes Denken, die wir oben als Arten des entscheidenden Denkens erkannt haben, mit auffallendem Überwiegen des hemmenden.

Erinnern wir uns nun, was wir oben über die psychologischen Wurzeln des theoretischen Philosophierens gesagt haben: es setze voraus, daß die Umsetzung der Triebe in Handlungen irgendwie behindert ist. Und hier, in der praktischen Philosophie finden wir ein Überwiegen des hemmenden Denkens, welches ebenfalls auf eine Behinderung des Handelns hinausläuft; ahnen wir da nicht schon die gesuchte Verwandtschaft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie? Aber eins stört uns noch: es gibt doch eben nicht nur hemmendes Denken in der praktischen Philosophie sondern auch das Gegenteil, zum Handeln antreibendes Denken. Vielleicht dürfen wir zur Lösung dieser Schwierigkeit einen Gedanken wagen, der vorläufig nur eine Vermutung bleibt: daß nicht nur hemmende sondern auch zum Handeln drängende Lebensideale nur bei Menschen auftreten, welche unter einer Behinderung des Handelns leiden. Die hemmenden würden eben der Ausdruck der hemmenden Tendenzen, die antreibenden gleichsam die Gegenwehr gegen diese Tendenzen, den Ausdruck der zum Handeln drängenden Triebe darstellen. Entscheidendes Denken, soviel zur Stütze dieser Vermutung, kommt eben nur zustande, wo ein Trieb zum Handeln durch gegenüberstehende Regungen gehemmt ist; sonst wird gehandelt, nicht erst gedacht. Praktisches Philosophieren ist aber, soweit es überhaupt Denken ist, entscheidendes Denken; also setzt es Behinderungen des Handelns voraus.

Die Verwandtschaft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ist also eine psychologische, in dem Ursprung dieser beiden Betätigungen gelegene. Eine

Behinderung des Handelns ist es, welche macht, daß die Lebenstrieben statt handelnd denkend betätigt werden — autarkisches Denken — theoretische Philosophie; eine Behinderung des Handelns ist es wiederum, zu deren Überwindung der Mensch anspornende, oder zu deren Ertragen er quietistische Ideale braucht — entscheidendes Denken — praktische Philosophie. Auch der praktische Philosoph, das ist die Erwartung, mit der wir uns ihm nähern, muß ein Mensch sein, in dem irgend etwas das Handeln behindert.

Kapitel 7

Die Methode

Es ist leicht zu beweisen, daß „die Deutschen“ militaristisch, „die Juden“ religiös indifferent, „die Künstler“ erotisch hemmungslos sind; es ist nicht viel schwerer, von alledem das Gegenteil zu beweisen. Rezept: man nehme die geeigneten Individuen, Handlungen, Unterlassungen, Aussprüche, ignoriere die entgegengesetzten oder erkläre sie für regelbestätigende Ausnahmen.

„Die Philosophen“ sollen Menschen sein, die irgendwie im Handeln behindert sind? Gewiß, Sokrates und Epikur, Malebranche und Spinoza, Stirner und Nietzsche haben sich im praktischen Leben nicht sehr rührig gezeigt; weder haben sie sich einem praktischen Beruf gewidmet, noch sind sie dem Gelde oder den Frauen nachgelaufen, noch haben sie sich politisch betätigt; sie scheinen vielmehr das bekannte Wort des Pythagoras zu bestätigen, nach dem die Philosophen zum Festspiel des Lebens als bloße Zuschauer kommen, nicht aber, um sich an den Kämpfen zu beteiligen oder Handel zu treiben. Aber war nicht Descartes Offizier und Bacon Staatsmann von Beruf? Sind nicht Hume und Schopenhauer energisch auf Erwerb bzw. Erhaltung ihres Vermögens bedacht gewesen? Augustinus, Rousseau, Schopenhauer waren auf erotischem Gebiet keineswegs pas-

siv; Plato, Leibniz, Mill haben sich eifrig der Politik gewidmet. Fehlt nur noch ein geistreiches Zitat, und die Philosophen stehen da, als Muster von Energie und Rührigkeit.

Wie aber den Fehler, der in einer solchen parteiischen Auswahl der Beispiele liegt, vermeiden, wo man doch genötigt ist, Beispiele auszuwählen? Ich weiß nur einen Weg: die Beispiele müssen nach einem ganz anderen Gesichtspunkt als dem der Geeignetheit für das, was man beweisen will, ausgesucht werden.

Ein solcher Gesichtspunkt liegt ja nun für die Psychologie der Philosophen ohnehin nahe: man wird die Philosophen kat'exochen nehmen, die Könige unter ihnen, die großen Philosophen, wobei ich den Begriff der Größe in der üblichen Bedeutung eines Zusammen von Originalität und historischer Wirksamkeit¹⁾ nehme. Ich komme dabei auf eine Liste von dreißig Namen, unter denen natürlich der und jener sein wird, über dessen Zugehörigkeit man streiten kann, und andere fehlen werden, die mancher mit Verwunderung vermissen wird; aber bei dem größten Teil wird wohl kein Zweifel sein. Nur diese dreißig sollen nun im folgenden als Beispiele benutzt, nur ihr Leben daraufhin untersucht werden, ob sich in ihm tatsächlich jene eigentümliche Anomalie des Seelenlebens, jene Inaktivität, jene Behinderung des Handelns zeigt, die wir oben als Bedingung des philosophischen Denkens

¹⁾ H. Gompertz definiert (S. 92): „ein großer Mann ist jener, dessen Persönlich-Eigenartigstes den Forderungen seiner Zeit begegnet“. Das scheint mir zu eng; es können auch die Forderungen einer späteren Zeit sein wie bei Spinoza und Stirner.

vermutet haben. Unter keinen Umständen aber sollen andere Denker, mögen sie auch noch so verlockend erscheinen, als Belege herangezogen werden; denn da man zu jedem positiven auch einen negativen Fall finden könnte, so würde das nur Scheinbeweise der oben abgelehnten Art liefern. Hier die Liste unserer dreißig Philosophen in chronologischer Reihenfolge nach dem Geburtsdatum: Sokrates, Plato, Aristoteles, Epikur, Augustinus, Bruno, Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Berkeley, Hume, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Herbart, Schopenhauer, Comte, Fechner, Feuerbach, Mill, Stirner, Spencer, Hartmann, Nietzsche.

K a p i t e l 8

Beruf

Beruf nennen wir eine dauernde Tätigkeit eines Menschen zu Erwerbszwecken. Das schließt nicht aus, daß auch Interesse an der Berufsarbeit als solcher vorhanden ist; aber eine Tätigkeit, die lediglich aus derartigem Interesse, ganz ohne Erwerbszweck ausgeübt wird, nennen wir nicht mehr Beruf, sondern Liebhaberei; sie ist der eine Gegensatz zur Berufsarbeit. Der andere wird gebildet von einer Tätigkeit, die zwar zu Erwerbszwecken, aber nur vorübergehend ausgeübt wird, wie wenn jemand, bevor er eine Anstellung in seinem Beruf als Arzt oder Chemiker findet, Privatstunden gibt.

Der Beruf wird von der großen Mehrheit der Menschen als etwas ungeheuer Wichtiges betrachtet; mit Recht, da er ihnen ja die Existenzmittel für sich und ihre Familie und damit die materielle Basis des ganzen Lebens liefert. Daher sucht der Mensch möglichst früh, sobald eben die für notwendig gehaltene Ausbildungszeit beendet ist, im Beruf unterzukommen; wird ihm etwas Vorteilhaftes angeboten, so greift er zu; er übt diesen Beruf dann von kurzen Erholungspausen abgesehen, ununterbrochen durch Jahrzehnte, ja lebenslänglich aus, er wechselt ihn nicht ohne zwingenden gesundheitlichen oder ökonomischen Beweggrund, er gibt ihn erst im späteren Alter auf, wenn er ander-

weitig sichergestellt ist. Notwendigkeit und Übung geben ihm allmählich eine mehr oder weniger große Geschicklichkeit sowohl in den beruflichen Verrichtungen selbst wie im Verkehr mit Kollegen und Vorgesetzten.

Also frühzeitiger Eintritt in den Beruf, Zugreifen bei Angeboten, keine langen Unterbrechungen, kein Berufswechsel, spätes Aufgeben des Berufs und Berufseignung im obigen Sinne, diese 6 Eigenschaften etwa geben ein Bild des gewöhnlichen oder normalen¹⁾ Verhaltens im Beruf.

Vergleichen wir mit diesem Bilde das Berufsleben unserer Philosophen:

Sokrates lebt von einem kleinen Vermögen, ohne einen Beruf auszuüben.

Platon, bis zum vierzigsten Jahre mit Studien und Reisen beschäftigt, gründet dann die Akademie. Mit sechzig Jahren unterbricht er seine Lehrtätigkeit, um sich in Syrakus politisch zu betätigen; 5 Jahre später zum zweiten Mal.

Aristoteles, bis zum 38. Jahre Platons Schüler, später 3 Jahre Erzieher Alexanders, gründet mit 50 Jahren seine Schule.

Epikur, ebenfalls vorher Lehrer, gelangt schon mit 35 Jahren dazu.

¹⁾ Der Begriff des Normalen soll hier und weiterhin einfach im Sinne des „Gewöhnlichen“ oder besser des „Häufigsten“ stehen; wenn ich statt dessen vom „normalen Menschen“ rede, so tue ich das zunächst nur, weil der Ausdruck „der gewöhnliche Mensch“ einen herabsetzenden Nebensinn hat; später allerdings wird sich zeigen, daß „der gewöhnliche Mensch“ im praktischen Leben auch der „normale“ im Sinne des „zweckmäßig organisierten“ oder „gut angepaßten“ ist.

Augustinus ist 10 Jahre Lehrer der Rhetorik, dann wird er gegen seinen Willen zum Presbyter und bald darauf wieder trotz schwerer Bedenken seinerseits zum Bischof gemacht, welches Amt er 35 Jahre bis zu seinem Tode ausübt.

Bruno ist 13 Jahre Mönch, wobei er schon allerlei Zusammenstöße mit Kollegen und Vorgesetzten hat. Dann Privatlehrer, Korrektor, 2 Jahre Professor in Toulouse, 5 Jahre in Paris, 2 Jahre hält er in Wittenberg Vorlesungen; überall macht er sich durch seine Schroffheit unmöglich; dann ist er Privatlehrer in Zürich, Padua, Venedig.

Bacon wird mit 36 Jahren außerordentlicher Rat der Königin, ein Amt ohne Lohn. Die Stelle des Kronanwalts, um die er sich zuvor beworben hat, erhält er nicht; ebenso schlägt gleich darauf seine Bewerbung um ein anderes hohes Staatsamt fehl; schuld daran ist seine parlamentarische Wirksamkeit, die der Königin mißfällt; mit 36 Jahren hat er noch keine Praxis, keine besoldete Stelle, dafür aber reichlich Schulden. Erst 7 Jahre später bekommt er ein Gehalt in seiner Stellung als Rat, mit 46 Jahren erhält er das erste Staatsamt, mit 52 Jahren wird er Kronanwalt, was er 20 Jahre vorher angestrebt hatte, 4 Jahre darauf Siegelbewahrer und nach einem weiteren Jahr endlich Großkanzler. Aber schon 3 Jahre später wird er wegen Annahme von Geschenken als Richter gestürzt und verliert alle seine Ämter.

Hobbes wird mit 20 Jahren Hofmeister, dann Privatsekretär, was er bis zum 30. Jahre bleibt. Mit 43 Jahren wird er von neuem für 10 Jahre Erzieher. Nach einer

nochmaligen, diesmal 5 Jahre währenden Pause nimmt er eine Stelle als Lehrer des Prinzen von Wales an, die er aber nur 1 Jahr innegehabt hat. Die letzten 30 Jahre seines Lebens verbringt er ohne Berufssarbeit.

Descartes wird mit 21 Jahren Soldat; nach 4 Jahren gibt er diese Laufbahn auf, um ihrer später nur mit Abscheu zu gedenken. Seine Güter verkauft er. Um das ihm erreichbare Amt eines Armeeintendanten bemüht er sich nicht; einen Richterposten lehnt er ab.

Locke wird, 33 Jahre alt, Gesandtschaftssekretär. Einen zweiten Posten als Gesandtschaftssekretär lehnt er ab, ebenso ein geistliches Amt. Den Dr. med., um den er sich mit 34 Jahren bemüht, erhält er nicht, weil er nicht die vorgeschriebenen Prüfungen machen will. Zu dieser Zeit zieht er als Arzt, Erzieher und Mitarbeiter ins Haus des Grafen Shaftesbury, in welcher Stellung er 9 Jahre verbleibt. Gesundheitshalber verweilt er dann 4 Jahre in Frankreich, wiederum als Erzieher beschäftigt. Die folgenden 3 Jahre ist er wieder Mitarbeiter Shaftesburys; nach dessen Tode 6 Jahre lang literarisch tätig. Einen Gesandtenposten, der ihm darauf angeboten wird, lehnt er ab, nimmt dagegen auf Drängen des Königs eine Stelle als Appellationskommissär an, weil damit fast gar keine Arbeit verbunden sei. Nach 7 Jahren wird er ganz gegen seinen Willen zum Kommissär des Handelsrats ernannt; nach wenigen Monaten bittet er bereits um seine Entlassung, da er Muße haben will, und die trüben Erfahrungen von der Verderbtheit des Zeitalters, die er in seinem Amt gemacht hat, ihn abstoßen; die Entlassung wird aber

nicht gewährt. Im folgenden Jahre lehnt er einen Diplomatenposten ab, und 3 Jahre später, 68 Jahre alt, legt er sein Amt als Handelskommissär nieder, obwohl ihm der König gestattet hat, dauernd auf dem Lande zu wohnen, wenn er nur in Verbindung mit der Kommission bleibe.

Spinoza erwirbt seinen Lebensunterhalt durch Schleifen von Linsen; allerdings reicht das, was er damit verdient, selbst für seine überaus geringen Bedürfnisse kaum zu, so daß mehrere Freunde ihm Pensionen aussetzen. Trotzdem lehnt er eine Berufung als Professor der Philosophie nach Heidelberg ab.

Malebranche verbringt sein Leben als Priester im Oratorium Jesu mit wissenschaftlichen Arbeiten.

Leibniz lehnt mit 21 Jahren eine Professur in Altdorf ab. 4 Jahre später wird er Kanzleirevisionsrat des Kurfürsten von Mainz; daneben betätigt er sich als Lehrer und Erzieher. 27 Jahre alt gibt er diese Stellen auf, um 4 Jahre mit Studien zu verbringen. Darauf wird er Hofrat und Bibliothekar in Hannover. Daneben leitet er Bergwerksarbeiten, die er aber nach 6 Jahren aufgibt. Seit seinem 39 Jahre ist er Geschichtsschreiber des Hauses Braunschweig. Kaiserliche Dienste in Wien, desgleichen eine Stelle als Kustos der vatikanischen Bibliothek schlägt er aus. Fortdauernde Unterbrechungen seiner historischen Arbeiten durch häufige Reisen ziehen ihm das Mißfallen des Kurfürsten zu. In Berlin gründet er die Akademie der Wissenschaften, deren Präsident er wird. Die Doppelstellung in Hannover und Berlin macht seine Lage immer schwieriger, besonders da er von der Geschichte

des Hauses Braunschweig, die er zu schreiben sich verpflichtet hat, trotz 20 jähriger Arbeit nichts herausgibt.

Berkeley ist erst Kaplan, dann ein Jahr Sekretär und 5 Jahre Reisebegleiter eines Bischofsohnes. 39 Jahre alt wird er Dekan; 4 Jahre später geht er nach Amerika, um ein College zu gründen. Nach 3 Jahren vergeblichen Aufenthalts kehrt er zurück und wird mit 49 Jahren Bischof von Cloyne.

Hume studiert erst Jura, dann Philosophie. Dann will er Kaufmann werden, gibt aber diesen Versuch nach wenigen Monaten auf. Mit 26 Jahren hat er keine Stellung und auch keinen Versuch mehr gemacht, eine zu finden. Mit 33 Jahren bewirbt er sich um eine Philosophieprofessur in Edinburg, die er aber nicht erhält, wird dann Erzieher eines Marquis, wobei er sich höchst unglücklich fühlt und nach einem Jahr entlassen wird. Dann ist er wieder ein Jahr Sekretär des Generals St. Clair. 40 Jahre alt hat er mit einer Bewerbung um eine Professur in Glasgow zum zweiten Mal Pech, wird aber bald darauf Bibliothekar der juristischen Fakultät daselbst. Nach 5 Jahren legt er dies Amt nieder, um sich ausschließlich literarischen Arbeiten zu widmen. Als 52 jähriger nimmt er nach anfänglicher Ablehnung ein Angebot des englischen Gesandten in Frankreich an, ihn als Sekretär zu begleiten. 4 Jahre später wird er Unterstaatssekretär, legt aber dieses Amt bereits nach 1 1/2 Jahren nieder, um in Muße den Rest seines Lebens zu verbringen.

Rousseau ist zuerst Schreiber; da wird er fortgejagt; dann Graveurlehrling, da flieht er, 16 Jahre alt. Dann wird er Lakai und Schreiber, wird wiederum entlassen,

kommt ins Priesterseminar, von wo man ihn bereits nach 2 Monaten ebenfalls fortschickt. Nun betätigt er sich, ohne etwas davon zu verstehen, als Gesanglehrer und Komponist, wird Sekretär eines Abenteurers und nach dessen Entlarvung Erzieher. Sehr bald gibt er auch diese Stellung auf und wird nun, 20 Jahre alt, Vermessungsbeamter. Auch das hält er nur 2 Jahre aus, dann wird er wieder Musiklehrer. Eine neurasthenische Erkrankung nötigt ihn, auch von dieser Tätigkeit bald wieder abzulassen. Nach ca. 5 jähriger Muße wird er noch einmal Erzieher, kehrt aber bereits nach einem Jahr von Sehnsucht getrieben zu seiner Geliebten zurück. Ein Posten als Gesandtschaftssekretär, den er alsdann bekleidet, geht sehr bald in scharfe Differenzen mit seinem Herrn aus. Er lebt weiterhin als Operndichter, wird wieder Sekretär und schließlich Kassierer eines Steuereinnehmers, womit er endlich einen einträglichen Beruf gefunden hat. Aber das viele Geld, das ihm anvertraut ist, beunruhigt ihn; er gibt auch diese Stellung auf, obwohl er für seine Freundin und deren Familie zu sorgen sich verpflichtet fühlt. Nun wird er, 37 Jahre alt, Notenschreiber, was ihm aber wenig einbringt; trotzdem lehnt er eine Stelle beim „Journal des Savants“ mit gutem Gehalt ab, aus Angst, über seine Zeit nicht frei verfügen zu können. Ebenso verhält er sich 7 Jahre später einer Berufung als Bibliothekar nach Genf gegenüber. Er lebt auch weiterhin vom Notenschreiben.

Kant ist 9 Jahre lang Hauslehrer. Seine Leistungen auf pädagogischem Gebiet befriedigen ihn selbst sehr wenig. Mit 31 Jahren habilitiert er sich. Eine Professur

der Dichtkunst und eine Reihe von Berufungen nach auswärts lehnt er ab. 46 Jahre alt, wird er endlich ordentlicher Professor der Philosophie.

Fichte ist ebenfalls 10 Jahre lang Hauslehrer und Hofmeister. Versuche, die er während des unternimmt, von der Schriftstellerei zu leben, schlagen fehl. 32 Jahre alt, wird er Professor in Jena. Sehr bald erregt er hier Anstoß, weil er sein Kolleg auf den Sonntag in die Zeit des Gottesdienstes verlegt; dann gerät er in Streitigkeiten mit einer Studentenverbindung. Schon ein Jahr nach Antritt seines Amtes geht er aus diesen Gründen in Urlaub. Nach 5 Jahren wird er wegen Atheismus entlassen, was er durch sein ungeschicktes herausforderndes Benehmen der Regierung gegenüber selber verschuldet. Mit 43 Jahren erhält er eine Professur in Erlangen, wo er wenig Erfolg hat. 5 Jahre später wird er Rektor der Berliner Universität, gerät aber sehr rasch in Differenzen mit seinen Kollegen, so daß er dieses Amt nach $\frac{1}{2}$ Jahr niederlegt.

Hegel ist 7 Jahre Hauslehrer, dann 6 Jahre Dozent in Jena. $1\frac{1}{2}$ Jahre Zeitungsredakteur, wird er darauf mit 36 Jahren Gymnasialdirektor. 44 Jahre alt, erhält er eine Professur in Heidelberg, nach 2 Jahren in Berlin, wo er bis zu seinem Tode mit größtem Erfolg wirkt.

Schelling ist nur 3 Jahre Hofmeister, und mit 23 Jahren bereits Professor in Jena. Er hat wenig Erfolg und kommt bald in Differenzen mit Kollegen. Nach 5 Jahren erhält er eine ordentliche Professur in Würzburg. Durch seine Angriffe gegen die Regierung zieht er sich eine scharfe Rüge zu, die er eingeschüchtert hinnimmt. 3 Jahre später geht er als Generalsekretär der

Akademie der bildenden Künste nach München, wo er später Sekretär der Akademie der Wissenschaften wird. Dieser Aufenthalt dauert 16 Jahre und wird durch einen einjährigen Urlaub nach Erlangen unterbrochen, wo er Vorlesungen halten will, es aber nur in sehr geringem Maße tut. Dann kehrt er als Professor nach München zurück. Nach weiteren 14 Jahren wird er Professor in Berlin, wo er aber bereits 2 Jahre später seine Vorlesungen für immer einstellt, weil seine Klage wegen Nachdrucks einer Vorlesung abgewiesen wird.

Herbart ist 6 Jahre lang Erzieher und Lehrer. 26 Jahre alt wird er Dozent in Göttingen, wo er erfolgreich wirkt, bis er nach Königsberg auf den Lehrstuhl Kants berufen wird; nach 24 Jahren geht er zum zweiten Mal nach Göttingen.

Schopenhauer, 2 Jahre Kaufmannslehrling, studiert alsdann Philosophie. Mit 32 Jahren habilitiert er sich in Berlin, liest aber nur ein Semester. Später kommen die Vorlesungen nicht zustande, weil er sie auf dieselben Stunden legt, wo Hegel liest. 8 Jahre später schlägt ein zweiter Versuch zur Habilitation fehl. Auf eine entmutigende Antwort gibt er den Plan endgültig auf und lebt nun in Muße seinen philosophischen Arbeiten.

Comte beginnt seine Laufbahn als Mathematiklehrer an einer polytechnischen Schule, wird dann Sekretär eines Bankiers, wo er aber nur 3 Wochen bleibt und lebt weiterhin von Privatunterricht. Er wird dann Mitarbeiter Saint-Simons, wendet sich nach 6 Jahren von ihm ab und versucht durch literarische Tätigkeit seinen Unterhalt zu finden. Diese wird durch eine schwere geistige Erkrankung unterbrochen. Nach seiner

Genesung macht Comte ebenso zahlreiche wie vergebliche Versuche, in einen Beruf hineinzukommen. Endlich mit 34 Jahren wird er Repetitor und Examinator an der polytechnischen Schule in Paris. Ein Versuch, eine Professur in Paris zu bekommen, schlägt fehl. Durch Angriffe gegen die Schulleitung bringt er sich nach 12 Jahren um seine Stellung, ohne daß es ihm gelungen wäre, je eine andere zu erhalten. Er lebt dann im wesentlichen von Unterstützungen.

Fechner ist anfangs literarisch tätig; mit 22 Jahren Privatdozent, dann Professor der Physik, muß er seine Tätigkeit infolge einer schweren Neurasthenie abbrechen. Nach der Genesung will er sie nicht wieder aufnehmen, sondern liest über Philosophie.

Feuerbach, zunächst Privatdozent in Erlangen, macht sich sein Fortkommen durch seine Schrift über Tod und Unsterblichkeit unmöglich. Er gibt daher seine Dozentur auf und betätigt sich nur noch literarisch und später durch Vorlesungen. Bewerbungen um eine Professur schlagen wiederholt fehl. Trotz größter Notlage kann er sich aber auf die Dauer nicht einmal zur Mitarbeit an Zeitschriften verstehen.

Mill ist 35 Jahre lang Beamter bei der ostindischen Kompagnie, ein Beruf, den er als Erholung von seiner wissenschaftlichen Arbeit betrachtet. Mit 50 Jahren wird er Chef im einheimischen Dienst der Gesellschaft. Als nach 2 Jahren die Auflösung der ostindischen Kompagnie erfolgt, wird ihm eine Stelle als Rat im Staatssekretariat für Indien angeboten, die er aber ablehnt. Von da an ist er nur noch literarisch tätig.

Stirner ist 5 Jahre lang Lehrer an einer höheren

Töchterschule. Als er sein Werk „Der Einzige und sein Eigentum“ in Druck gegeben hat, legt er sein Amt nieder in der Überzeugung, nach dem Bekanntwerden desselben doch entlassen zu werden. Später versucht er einen Milchhandel zu eröffnen und vermittelt nach dem Fehlschlag dieses Unternehmens allerlei Geschäfte, wobei er in immer größeres Elend gerät.

Spencer ist 3 Monate lang Lehrer, dann 3 Jahre Ingenieur, einen Monat Redakteur und wieder 2 Jahre Ingenieur. 2 Jahre später wird er von neuem Redakteur, gibt aber diese angesehene, anständig bezahlte und dabei viel freie Zeit lassende Stellung nach vier Jahren auf, weil er eine kleine Erbschaft gemacht hat, die es ihm zusammen mit seinen Ersparnissen möglich macht, zunächst auf Erwerb zu verzichten. Nach fünf Jahren ist er fast mittellos; seine Freunde versuchen, ihm einen Posten zu verschaffen. Spencer lehnt aber die angebotenen Stellen teils aus politischen Bedenken, teils aus Furcht vor Zeitverlust ab. Er lebt seitdem von Erbschaften und Unterstützungen bis zum 56. Jahre; von da an verfügt er über ein ausreichendes literarisches Einkommen.

Hartmann schlägt zunächst die Offizierslaufbahn ein. Infolge einer schweren Kontusion der Kniescheibe muß er diesen Beruf aufgeben. Nachdem er sich in der Malerei und Musik versucht hat, findet er endlich in der Philosophie Befriedigung. 3 Berufungen auf Lehrstühle lehnt er ab mit Rücksicht auf sein Leiden und seine Unabhängigkeit.

Nietzsche ist mit 24 Jahren Professor der Philologie in Basel; nach 5 Jahren schon seufzt er über das

Berufsjoch. 32 Jahre alt, muß er wegen eines Gehirnleidens einen Teil seiner Funktionen niederlegen; zwei Jahre später gibt er seine Professur gänzlich auf.

Wenn diese Schilderung etwas monoton wirkt, so liegt das nicht nur an den vielen Jahreszahlen, sondern zum nicht geringen Teil auch an der häufigen Wiederkehr gewisser Ausdrücke, wie: lehnt ab, gibt auf, schlägt fehl. Aber gerade in dieser Art Monotonie liegt für uns das Interessante, denn sie kommt zustande dadurch, daß die Philosophen eben fast durchgehend in beruflicher Hinsicht ein auffälliges, von der Norm abweichendes Verhalten zur Schau tragen.

Wir konstatieren:

Späten Anfang bei Platon, der mit 40 und Aristoteles, der gar erst mit 50 Jahren seine Schule gründet.

Ablehnungen: Augustinus sträubt sich gegen seine Wahl zum Bischof, Descartes schlägt die Intendantenstelle und das Richteramt, Locke verschiedene Diplomatenposten, Spinoza die Berufung nach Heidelberg, Leibniz kaiserliche Dienste und die Bibliothekarstelle im Vatikan aus, Rousseau lehnt die Stelle am „Journal des Savants“ und die Bibliothekarstelle in Genf, Kant die Professur der Dichtkunst und eine Reihe von Berufungen nach Halle, Jena, Erlangen, Mitau und wieder nach Halle, Fechner die Wiederaufnahme seiner physikalischen Lehrtätigkeit, Mill ein hohes Staatsamt, Spencer ebenfalls mehrere Staatsämter und Hartmann drei Berufungen ab.

Lange Unterbrechungen bei Platon, der zweimal nach Sizilien geht, um seine politischen Ideen zu verwirklichen, und Leibniz, der seine historischen Arbeiten

durch fortwährende andere Unternehmungen unterbricht; ferner bei Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Schelling, Comte, Spencer, bei denen sich zwischen die Berufsarbeiten lange Mußezeiten schieben. Auch Spinoza dürfte seine Brillenschleiferei nur mit großen Unterbrechungen betrieben haben, da er sonst bei der vorzüglichen Qualität seiner Gläser durch seine Arbeit mehr hätte verdienen müssen.

Wechsel, der bei den meisten sogar mehrfach erfolgt und bei einigen bis zu völliger Unstetigkeit geht: Augustinus ist 10 Jahre Lehrer der Rhetorik, ehe er Priester wird, Bruno ist Mönch, Privatlehrer, Korrektor, Professor und wieder Privatlehrer, Hobbes wechselt zwischen Erzieher, Privatsekretär und wieder Erzieher, Locke ist Sekretär, Arzt, Erzieher, Politiker und Staatsbeamter neben- und nacheinander, Berkeley gibt seine vorteilhafte Stelle als Dekan bereits nach 4 Jahren auf, um in Amerika das Christentum und die Zivilisation zu verbreiten, Hume ist Kaufmann, Erzieher, Sekretär, Bibliothekar, Gesandtschaftssekretär, Unterstaatssekretär; wir erinnern uns an das Berufschaos bei Rousseau, an Hegel, der Dozent, Redakteur, Gymnasialdirektor und wieder Professor, an Stirner, der Lehrer, Milchhändler, Kommissionär ist, und Spencer, der mehrfach zwischen Lehrer, Ingenieur und Redakteur wechselt. Hobbes, Descartes, Schopenhauer, Feuerbach, Spencer, Hartmann, Nietzsche geben ihre Berufstätigkeit frühzeitig und dauernd auf, Sokrates hat wohl nie eine ausgeübt; dabei ist Spencer nur für kurze Zeit materiell sichergestellt.

Ungeschicktes oder anstößiges Verhalten bei Bruno,

der sich durch Schroffheit und Aggressivität überall verhaßt macht, Bacon, der Geschenke im Amt annimmt, Leibniz, der sich durch Hinzögern seiner Arbeit, häufige Abwesenheiten und Beziehungen zu anderen Höfen mißliebig macht, Rousseau, der sich in keinem Beruf zurechtfindet, Fichte und Schelling, die mit Kollegen und Regierungen kollidieren, Schopenhauer, der sein Kolleg auf die Stunden legt, wo Hegel liest, Comte, der sich durch Angriffe gegen die Leitung der polytechnischen Schule um seine Stelle bringt, Feuerbach, der sich durch seine Schrift über Tod und Unsterblichkeit von Anfang an seine Laufbahn verbaut, und Stirner mit seinem unmöglichen Milchhandel.

Wiederholte Fehlschläge bei Bewerbungen und Berufsversuchen passieren Hume, Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Stirner. Langsamen Fortschritt sehen wir bei Berkeley, der erst mit 49 Jahren Bischof wird, bei Kant, der mit 46 und Hegel, der mit 44 Jahren zur ordentlichen Professur gelangt.

Nicht genannt sind in unserer Übersicht nur drei, bei denen also in beruflicher Hinsicht nichts vom Durchschnitt Abweichendes hervortritt: Epikur, Malebranche und Herbart; dabei kann man noch zweifeln, ob man bei Epikur und Malebranche überhaupt von einem Beruf sprechen soll.

Ergebnis: Die weitaus meisten großen Philosophen, 27 von 30, zeigen in beruflicher Hinsicht Abweichungen von der Norm, Auffälligkeiten verschiedener Art. All diese Auffälligkeiten, das späte Anfangen, die Ablehnungen, Unterbrechungen, den Wechsel, das frühzeitige Aufgeben des Berufs, die Fehlschläge bei Bewerbungen,

die Kollision mit Kollegen und Vorgesetzten, den langsamem Fortschritt können wir unter 2 Begriffe bringen: Berufsscheu und Berufsungeschick. Natürlich ist Berufsscheu nicht etwa mit Arbeitsscheu zu identifizieren; die ihnen gemäße Arbeit, das philosophische Denken, haben die Philosophen ja in intensivster Weise betrieben. Und auch die schriftliche Niederlegung der Gedanken ist den weitaus meisten noch gelungen; manche haben sogar ungeheuer viel geschrieben. Besonderheiten, die auch hier nicht fehlen, werden wir später im Kapitel über Hemmungen besprechen. Für jetzt wollen wir nur soviel festhalten: die Philosophen sind zumeist berufsscheu und berufsungeschickt.

Kapitel 9

Geld

Geld wird zumeist durch Berufsarbeit erworben; und insoweit würde das Verhalten der Philosophen zum Geld bereits im vorigen Kapitel besprechungsreif gewesen sein; aber man kann es auch geschenkt bekommen; und wenn man so oder so welches hat, so kann man es verwalten und mehren oder ausgeben; und in all diesen Punkten liegen besondere, vom Beruf unabhängige Seiten des Geldkomplexes; darum wird er hier für sich behandelt.

Zunächst wieder, um den Maßstab zu gewinnen, das Verhalten des Normalen: Geld ist für ihn ein ganz besonderer Stoff, eine der Haupt- und Staatsangelegenheiten des Lebens. Auf Gelderwerb ist ein großer, ja bei den meisten wohl der größte Teil ihres Denkens und Wollens gerichtet. Bei dieser Einstellung ist es nicht verwunderlich, daß unter normalen Verhältnissen fast jeder die Fähigkeit erlangt, seinen Unterhalt zu verdienen. Bleibt ein Überschuß, so wird gewöhnlich gespart, und das Ersparnis oder das Geld, zu dem der Mensch auf andere Weise, z. B. durch Erbschaft, gekommen ist, wird als Notgroschen oder Unterlage für weitere Unternehmungen gehütet. Für die Unterstützung anderer, wenigstens in größerem Maßstabe, hat der Normale im Durchschnitt nicht viel übrig.

Wenn also 1. der Wille zum Erwerb, 2. die Fähigkeit dazu, 3. das Zusammenhalten des Besitzes und 4. die geringe Neigung, anderen davon mitzuteilen, den Normalen charakterisieren, so werden wir unter unseren Philosophen nicht viele Normale finden.

Zwar hören wir von Hume, daß er sehr zielbewußt nach Erwerb gestrebt hat; Augustinus nennt unter den Lastern seiner Jugend auch die Geldgier, Leibniz ist eifrig auf Mehrung seines Einkommens bedacht, und Bacon nimmt sogar als Richter Geschenke. Aber bei viel mehreren der großen Denker ist doch der Wille zum Gelde sehr gering, ja er kann bei einigermaßen gesichertem Auskommen völlig fehlen, öfters sogar ohne diese Bedingung. Das hat schon Platon bemerkt, der im Staat den Philosophen als „jeder Gewinnsucht abhold“ charakterisiert. Sokrates nimmt kein Geld für seine Unterweisungen, übt auch keinen Beruf aus, sondern lebt von einem winzigen Kapital in tausendfältiger Armut. Als Geldstrafe, die er zahlen könnte, gibt er bei seinem Prozeß eine Mine, d. h. noch nicht 70 Mark, an. Ebenso verlangt Epikur kein Honorar von seinen Schülern; freiwillige Gaben nimmt er an, aber nur so viel, wie er eben nötig hat. Descartes, der über ein zum Leben ausreichendes Vermögen verfügt, lehnt jede Erwerbstätigkeit ab. Spinoza, dessen Brillengläser sehr gesucht sind, bringt damit nicht einmal die 12 Kreutzer zusammen, die er pro Tag braucht. Ein Geschenk seines Freundes de Vries in Höhe von 2000 Gulden lehnt er ab, ebenso die Einsetzung zum Universal-Erben. Die ihm ausgesetzten 500 Gulden jährlich setzt er auf 300 herunter. Auf 200 Gulden

Pension, die ihm de Witt ausgesetzt hat, verzichtet er, weil die Erben Schwierigkeiten machen, ebenso auf die väterliche Erbschaft. Rousseau nimmt Geldangelegenheiten trotz bitterster Armut so wenig wichtig, daß er sein Honorar für Mitarbeit an der Enzyklopädie nicht einmal einfordert, daß er sich auch nicht entschließen kann, sich dem König vorzustellen, der ihm ein Gnadengehalt aussetzen will. Hume schreibt, daß Rousseau in Paris so berühmt und bewundert war, daß durch eine Sammlung in 14 Tagen Millionen für ihn zu beschaffen gewesen wären; aber Rousseau hätte nichts annehmen wollen. Feuerbach lehnt sogar in der größten Not die Mitarbeit an Zeitschriften ab, weil er es nicht über sich bringen kann, zu Erwerbszwecken zu schreiben. Spencer gibt, sobald sein Auskommen für die nächste Zeit durch eine kleine Erbschaft gesichert ist, sogleich seinen Redakteurposten auf, um sich völlig ungestört dem Ausbau seiner Gedanken widmen zu können.

Noch geringer als der Wille aber ist im allgemeinen bei den großen Denkern die Fähigkeit zum Gelderwerb entwickelt. Nur zwei machen eine Ausnahme: Bacon, der als Kanzler mehr als 50 000 Mark jährlich verdient, und Hume, der es von kleinsten Anfängen bis zum Millionär bringt. Aber ihnen steht eine kompakte Masse von schlecht Bedachten gegenüber. So schlägt sich Bruno seit seiner Flucht aus dem Kloster stets mit der Not herum, die er durch Privatstunden, Schriften, Vorlesungen, Korrekturen immer nur für kurze Zeit eindämmen kann. Auch Hobbes bringt es nur zu geringen Einkünften; noch nicht 20 Pfund bezieht er

von seinem kleinen Grundbesitz, 50 Pfund bekommt er Gehalt, solange er im Hause Devonshire ist; im übrigen lebt er von Pensionen und Legaten, die ihm seine Freunde und der König aussetzen. Ganz ähnlich steht es mit Locke, der den größten Teil seines Lebens in sehr bescheidenen Verhältnissen zubringt; sie mögen auch mit zu den Gründen gezählt haben, die ihn von der Eheschließung zurückhielten. Rousseau bringt mit dem Notenschreiben und seinen literarischen Einnahmen nicht soviel zusammen, um aus der drückendsten Armut herauszukommen. Fichte lebte in seiner Jugend äußerst eingeengt. Mit 30 Jahren ist er wieder einmal völlig mittellos, so daß er Kant um ein Darlehen angehen muß. Hegel ist sogar bis ins reife Alter in recht kläglichen Verhältnissen; dringend verlangt er vom Verleger Vorausbezahlungen des Honorars für seine „Phänomenologie des Geistes“; ja seine Heirat wäre fast infolge Geldmangels verschoben worden, obwohl er sich spät genug, mit 41 Jahren, dazu entschließt. Schopenhauer verteidigt gerade darum sein Vermögen mit so erstaunlicher Zähigkeit, weil er seine Unfähigkeit zum Erwerb klar erkennt. Comte kann trotz größter Mühe bis zu seiner Anstellung an der polytechnischen Schule mit 34 Jahren keinen nennenswerten Erwerb finden; nach seiner Entlassung ist er auf Unterstützungen angewiesen. Bei ihm geht die Unfähigkeit zum Erwerb überhaupt mit einer völligen Verständnislosigkeit in Gelddingen einher. Nachdem er durch Angriffe gegen die Leitung der polytechnischen Schule seine Stelle daselbst eingebüßt hat, besorgt ihm Mill eine einmalige Unterstützung von

6000 Franken, woraus Comte die Verpflichtung herleiten will, nun weiter für ihn zu sorgen, bis er einen Erwerb gefunden hat; natürlich mit dem Effekt, daß Mill sich von ihm zurückzieht. In seinem Testament setzt er seiner Frau, seiner Magd und anderen lebenslängliche Pensionen aus; außerdem ordnet er an, daß seine Wohnung als Denkmal unverändert erhalten bleiben solle. Aber zur Ausführung dieser Bestimmungen hinterläßt er lediglich erhebliche Schulden. Stirner erreicht mit seinen Unternehmungen nur die schnelle Auflösung des Vermögens seiner Frau und gerät nachher, auf sich selber angewiesen, in die bitterste Not; zweimal wird er in Schuldarrest gesperrt.

Besser steht es bei den Philosophen mit der Kunst zu sparen und den Besitz zu erhalten. So dürfte Platon von seinem Vermögen, soweit es nicht durch Reisen verbraucht war, gelebt haben; reich war er dabei nicht; größere Summen, die er für Dionysisos auslegen soll, muß er sich leihen. Ebenso lebt Descartes ausschließlich von seinem Kapital. Hume ist ein großer Sparer und überhaupt der beste, besser gesagt der einzige Finanzmann unter den Philosophen. Auch Kant gelangt bei bescheidenen Einnahmen mit der Zeit zu Wohlstand, so daß er sich ein Haus kaufen kann. Schopenhauer rettet mit großem Geschick sein Kapital aus dem Zusammenbruch seines Schuldners, und es gelingt ihm, obwohl er so gut wie ausschließlich davon lebt, es noch zu vermehren.

Aber es gibt auch Leichtsinnige unter den großen Denkern, die ihr Kapital sorglos verbrauchen, Uneschickte, die es verlieren und Verschwender, die bei

großen Einnahmen nicht auskommen. So lebt Comte nach seiner Verheiratung einfach von dem Vermögen seiner Frau, ebenso Stirner, der es dann in geschäftlichen Unternehmungen verliert. Auch Leibniz gehört hierher, da er achtlos mit dem Gelde umgeht und sich von Mechanikern und Dienstboten darum betrügen läßt. Bacon endlich, der schon als junger Mensch wegen Schulden verhaftet wurde, bleibt ein Verschwendler, der 200 000 Mark in den Bau seines Schlosses Verulamhouse steckt und einem Diener des Königs 1000 Mark Trinkgeld gibt.

Dies führt uns auf die Freigebigkeit, die wir mehrfach von unseren Philosophen berichten hören. Hobbes schenkt seinen kleinen Grundbesitz seinem Bruder, ferner seinem Neffen 200 Pfund zur Einlösung einer Hypothek; und auch sonst ist er so hilfsbereit, daß sich die Leute den Kopf zerbrechen, wie das mit seinem Materialismus in Einklang zu bringen sei. Locke unterstützt Arme, soweit er nur immer kann; sein Prinzip ist dabei, über das Notwendige hinauszugehen und auch für die Bequemlichkeit seiner Schützlinge zu sorgen. Spinoza, selber in äußerster Dürftigkeit lebend, ist freigebig, als ob er Überschuß hätte. Von Hume sagt sein Freund Adam Smith, daß ihm seine große Sparsamkeit nie verboten habe, wenn die Gelegenheit es erforderte, zu geben, und zwar mit vollen Händen, selbst wenn seine Geldangelegenheiten am schlechtesten standen. Rousseau sendet trotz seines geringen Einkommens fast $\frac{1}{3}$ desselben, 350 Franken zur Linderung der Not nach Genf. Auch Kant unterstützt sowohl seine Angehörigen wie auch sonstige Bedürftige in reichlichem Maße; einem

Freunde stellt er 500 Taler zu einer Studienreise zur Verfügung, die allerdings nicht angenommen werden. Schopenhauer unterstützt Verwandte und verwendet auch sonst viel Geld für milde Zwecke. Es stimmt also nicht, daß er das Mitleid nur in der Theorie vertreten hat. Nietzsche, selber von einer kärglichen Pension von 2000 Franken lebend, unterstützt nicht nur seine Schwester mit einer beträchtlichen Summe, sondern borgt auch Fremden Geld, das er natürlich nicht wieder erhält.

Ziehen wir die Bilanz. Einer unter den großen Denkern ist ein tüchtiger Finanzier; Hume: von Kant, Schelling, Herbart, Fechner, Mill, Hartmann wissen wir, daß sie sich in Gelddingen ungefähr wie der Durchschnitt der anderen Menschen verhalten haben; von Aristoteles, Augustinus, Malebranche und Berkeley ist wenigstens nichts Gegenteiliges bekannt. Die übrigen neunzehn aber zeigen mehr oder weniger auffallende Abweichungen vom normalen Verhalten, die entweder den Willen oder die Fähigkeit zum Erwerb betreffen, sich in sorglosem Umgehen mit dem Besitz oder in auffallender Freigebigkeit äußern. Da auch die beiden letzten Eigenschaften auf eine Herabsetzung oder Störung des Erwerbstriebes hindeuten, so können wir unser Ergebnis dahin formulieren: Die Philosophen sind in der Mehrzahl erwerbsunwillig oder erwerbsuntauglich.

K a p i t e l 10

Liebe und Ehe

Sexuelle Beziehungen zum anderen Geschlecht sind für den Mann bis an die Schwelle des Greisenalters etwas so Regelmäßiges, daß, wo solche während des ganzen Lebens nicht eingegangen oder frühzeitig aufgegeben werden, der Schluß auf körperliche oder seelische Anomalien außerordentlich nahe liegt. Auch ist bei Normalen die Tendenz, solche Beziehungen irgendwann in Form der Ehe zu stabilisieren, eine sehr starke; wirtschaftliche Momente, der Überdruß am Alleinsein, der Wunsch nach Kindern drängen ebenfalls auf die Ehe hin, und das Zusammenwirken all dieser Faktoren führt dazu, daß die weitaus überwiegende Zahl der Männer heiratet. Ich bin hier in der angenehmen Lage, exaktes Zahlenmaterial geben zu können. Es sind in der männlichen Bevölkerung von 40 Jahren und darüber im Jahre 1890 bzw. 1910 ledig¹⁾:

in Deutschland	8,3	bzw.	8,0%
in den Niederlanden	12,3	„	11,9%
in England	10,1	„	11,5%
in Italien	12,0	„	10,3%
in Frankreich	11,6	„	9,8%

¹⁾ Conrad, 4. 1., 5. Aufl., 1923, S. 98.

Eine merkliche Änderung in diesen Zahlen hat sich im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht vollzogen, und wir haben keinerlei Anhaltspunkte für die Annahme, daß sie in früheren Jahrhunderten andere gewesen sind; wir können also als Tatsache unterstellen, daß ca. 90% der Männer heiraten.

Ein dritter wichtiger Zug des normalen Verhaltens kommt in dem Alter der Eheschließung zum Ausdruck; bei weitem die meisten Männer heiraten vor dem 40. Jahre, je nach Volk, sozialer Schicht und Beruf früher oder später. So waren im Jahre 1900 von den heiratenden Männern insgesamt über 40 Jahre: in Deutschland 7,2%, Österreich 11,6%, Holland 9,1%, Belgien 8,0%, England 8,2%, Irland 9,2%, Frankreich 7,9%, Italien 10,1%; im Durchschnitt also nicht mehr als 8,9%¹⁾.

Endlich viertens erwähnen wir die Festigkeit, die den meisten Ehen zukommt. Ehescheidungen sind zwar in den letzten Jahren besonders in den höheren Schichten häufig geworden, waren aber in früheren Zeiten, die doch zum Vergleich herangezogen werden müssen, viel seltener; jedenfalls befanden sich im Jahre 1890 unter 12,7 Millionen Männern von über 20 Jahren in Deutschland 8,4 Millionen Verheiratete und nur 25 000 Geschiedene, das sind ca. 0,3%²⁾.

Ganz abweichend liegen wiederum die Verhältnisse bei unsren Philosophen. Von Plato und Malebranche wissen wir mit einiger Sicherheit, daß sie niemals sexuelle Beziehungen zu Frauen unterhalten haben, was bei Plato auf Homosexualität, bei Malebranche hin-

¹⁾ Conrad, 4. 1., S. 138.

²⁾ Conrad, S. 138.

gegen auf körperliche Ursachen, eine in der Jugend wegen eines Steinleidens überstandene Operation zurückzuführen ist. Auch bei Spinoza können wir wohl aus dem völligen Schweigen aller Quellen über diesen Punkt den Schluß ziehen, daß es da eben nichts zu berichten gibt; denn bei dem Eifer, den seine Gegner entfalteten, in seinem Leben irgendetwas Anstößiges zu entdecken, würde ihnen etwas derartiges wohl kaum entgangen sein. Augustinus trennt sich mit 33 Jahren von der Frau, mit der er zusammen gelebt hat und übt von da ab völlige Enthaltsamkeit. Rousseau zeigt als Kind und junger Mensch perverse, masochistische und exhibitionistische Neigungen; während seines ganzen Lebens kann er von der Onanie nicht loskommen; bereits um die 50 herum stellt er den Sexualverkehr völlig ein.

Im übrigen sind wir über das Sexualleben der Philosophen begreiflicherweise wenig orientiert. Wir wissen noch, daß Augustinus, Descartes, Schopenhauer illegitime Verhältnisse gehabt haben; auch von Epikur und Hobbes wird dergleichen berichtet, bleibt allerdings unsicher, da die Berichte verleumderische Tendenzen haben.

Auf das eigentümliche Phänomen der Ehelosigkeit zahlreicher großer Philosophen hat bereits Schopenhauer und besonders nachdrücklich Nietzsche aufmerksam gemacht. „Welcher große Philosoph war bisher verheiratet? Heraklit, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer, sie waren es nicht; mehr noch, man kann sie sich nicht einmal denken als verheiratet. Ein verheirateter Philosoph gehört in die

Komödie, das ist mein Satz: und jene Ausnahme, Sokrates, der boshafte Sokrates hat sich, scheint es, ironice verheiratet, eigens um gerade diesen Satz zu demonstrieren¹⁾.“ Nietzsche übertreibt; tatsächlich waren eine ganze Reihe großer Denker verheiratet; nämlich außer Sokrates auch Aristoteles, Bacon, Berkeley, Rousseau, Fichte, Hegel, Schelling, Herbart, Comte, Fechner, Feuerbach, Mill, Stirner, Hartmann; ja Aristoteles, Schelling, Stirner und Hartmann sogar zweimal. Aber in der Übertreibung steckt, wie immer bei Nietzsche, ein richtiger Kern: im ganzen heiraten 90% der Männer, von unseren Philosophen aber sind nur 50% verheiratet, also zweifellos ein regelwidriges Verhalten.

Noch auffälliger tritt das hervor, wenn wir uns die Ehen dieser 50% näher ansehen. Die weitaus meisten Männer, in den obengenannten europäischen Kulturstaaten durchschnittlich 91%, heiraten erstmalig vor dem 40. Jahre, von unseren 15 Philosophen aber sind nicht weniger als 6 erst jenseits der 40 in die Ehe getreten: nämlich Sokrates, von dem wir zwar das Heiratsalter²⁾ nicht genau kennen, von dessen 3 Söhnen aber

¹⁾ Zur Genealogie der Moral, 3. Abhdlg., 7. Werke, Bd. VII.

²⁾ Gompertz (S. 57) gibt das Heiratsalter auf ca. 55 Jahre an, was aber nur als Höchstgrenze in Betracht kommt; es müßte dann der älteste Sohn unmittelbar nach der Eheschließung geboren und beim Tode seines Vaters erst 15 Jahre alt gewesen sein. Er könnte aber ebensowohl erst nach mehreren Jahren kinderloser Ehe geboren sein; auch könnten frühere Kinder dagewesen und gestorben sein; endlich kann er auch sehr wohl etwas älter als 15 Jahre gewesen sein; sicher ist also nur, daß Sokrates längst die Vierzig überschritten hatte, als er heiratete.

bei seinem Tode mit 70 Jahren der eine ein Jüngling, zwei aber noch Kinder waren, Bacon, der mit 45, Berkeley, der mit 43 Jahren geheiratet hat. Rousseau hat sogar erst mit 56 Jahren, nachdem er mit seiner Freundin 25 Jahre zusammengelebt hatte, dieses Bündnis legitimiert. Auch Hegel hat sich die Sache sehr lange überlegt; er plagt sich mit schweren Bedenken, ob er zum Glück überhaupt und speziell zum Eheglück geeignet sei; endlich mit 41 Jahren tut er den entscheidenden Schritt. Mill heiratet nach 20jähriger Freundschaft, fast 45 Jahre alt. Also 40% der überhaupt verheirateten Philosophen haben sich erst, als sie die Vierzig überschritten hatten, zur Heirat entschlossen, während dieser Prozentsatz bei den Männern insgesamt nur 9% beträgt.

Eine nicht unerhebliche Zahl von Philosophenehen nimmt weiterhin einen unglücklichen Verlauf. Des Sokrates Elend ist sprichwörtlich. Bacons Frau hat nach Andeutungen des Philosophen, der sie enterbt hat, Ehebruch begangen; sie hat nach Bacons Tode einen seiner früheren Diener, offenbar ihren Geliebten, geheiratet. Auch Comte lebt schlecht mit seiner Frau; er nennt seine Ehe in einem Brief an Mill einen Bürgerkrieg und ein dauerndes Duell. Schließlich nach siebzehn Jahren trennen sich die beiden. Ganz analog ist es bei Stirner, nur daß hier der Konflikt viel rascher verläuft und schon nach 3 Jahren zur Trennung führt; einige Jahre später wird die gerichtliche Scheidung ausgesprochen. Also unter 15 Ehen 4 schlechte und 2 Trennungen, ein enormer Prozentsatz im Vergleich zu dem oben angegebenen von 0,3%.

Fazit: Das Eheleben der Philosophen zeigt auffallende Eigentümlichkeiten; 15 von 30 heiraten gar nicht, 6 sehr spät, 4 leben unglücklich, 2 trennen sich; bleiben nur 7, bei denen nichts Besonderes vorliegt. Die Philosophen, müssen wir demnach sagen, sind zu- meist ehescheu oder eheuntauglich.

K a p i t e l 11

Umgang mit Menschen

Der Mensch ist ein soziales Wesen, nicht in dem Grade, daß er wie Biene und Ameise, zum Einzelleben gezwungen, zugrunde geht, aber doch soweit, daß er sich im allgemeinen dabei höchst unglücklich fühlt. Und es genügt ihm zumeist nicht, im engeren Kreise seiner Familie mit seinesgleichen zu leben, sondern er dehnt den geselligen Verkehr auch auf Nichtverwandte, wie Nachbarn, Berufskollegen, ähnlich geartete Naturen aus. Bedingung für den Umgang mit anderen ist ein gewisses Maß von Toleranz und Verträglichkeit, die dem Gros der Menschen auch zukommt, und wo sie selbst im Charakter nicht angelegt ist, durch die herkömmlichen Umgangsformen gewährleistet wird, denen sich die Menschen fügen und die sie allmählich handhaben lernen. Natürlich stimmt das alles nur im großen ganzen; aber im großen ganzen stimmt es eben. Denn es fällt auf, wenn einer einen Hang zur Einsamkeit hat oder mit keinem Menschen auskommt oder sich im geselligen Verkehr ungeschickt und formlos benimmt. Also der Durchschnittsmensch ist gesellig in dem Sinne, daß er 1. zum Umgang mit seinesgleichen geneigt ist, daß er 2. dieser Neigung auch folgt, daß er 3. einigermaßen verträglich ist und 4. sich den üblichen Umgangsformen anpaßt.

Welches Bild bietet demgegenüber der Philosoph? Nur wenige unter den großen Denkern gibt es, die sich in all diesen Beziehungen ganz normal verhalten. Da ist vor allem Epikur, der die Freundschaft für eins der höchsten Güter hält und sein ganzes Leben im Kreis seiner Freunde hinbringt; auch Hobbes wird uns als ein geselliger Mensch geschildert, ein Weltmann, der stets Verkehr mit zahlreichen gelehrten und bedeutenden Männern pflegt. Ebenso sind Kant, Hegel, Herbart und Hartmann nach Veranlagung und Lebensführung durchaus gesellig. Schließlich ist wohl noch Hume hierher zu zählen, der sich selbst „gesellig“ nennt; er fügt zwar hinzu, „obwohl er in Einsamkeit lebt“; aber er teilt die Einsamkeit meist mit guten Freunden, so daß sie nicht ganz wörtlich zu nehmen ist. Auch die Schüchternheit, die er im Auftreten oft an den Tag legt, ist nicht so groß, daß sie ihn in gesellschaftlicher Beziehung wesentlich behindert hätte.

Demgegenüber sehen wir bei einer ganzen Reihe von Denkern einen ausgesprochenen Hang zum zurückgezogenen Leben, der sich bei manchen in möglichster Einschränkung ihres Verkehrs äußert, bei anderen aber zu zeitweiliger oder gar dauernder Einsamkeit führt. Locke, gewandt im gesellschaftlichen Benehmen und dem Eindruck nach durchaus ein feiner Weltmann, sagt von sich selbst, daß er von menschenscheuem Temperament sei und darum nur wenige Bekanntschaften geschlossen habe. Sein Grundsatz ist: „qui bene latuit, bene vixit“. Mill spricht von seiner so natürlichen Neigung zur Beschränkung des Umgangs

auf einen sehr kleinen Kreis. „Gesellschaft¹⁾ im allgemeinen“ fügt er hinzu, „ist, wie die Sache jetzt in England betrieben wird, ein so schales Ding selbst für diejenigen, welche sie zu dem machen, was sie ist, daß man sie eher um jedes anderen Grundes als um des Vergnügens willen aufsucht“. Spencer, im übrigen keineswegs menschenscheu, vermeidet doch seit den vierziger Jahren Gesellschaften offizieller Art. Die einzigen Zusammenkünfte, an denen er noch teilnimmt, sind die der Akademie.

Gibt bei diesen Engländern der Hang zur Einsamkeit dem im übrigen noch leidlich geselligen Leben nur einen Einschlag von Reserviertheit, ein gewisses Timbre der Selbstgenügsamkeit, so tritt er bei einer Anzahl kontinentaler Denker viel stärker in Erscheinung. Augustinus lebt mehrere Jahre nur mit seinem Sohn und einigen Freunden auf seinem Landgut in Tagaste. Descartes, aus vornehmer Adelsfamilie stammend, mit guten Beziehungen zum Hofe, ein vorzüglicher Gesellschafter, zieht sich zum erstenmal bereits mit 18 Jahren in die Einsamkeit einer stillen Vorstadt zurück, mit 33 Jahren geht er auf ein einsames Schloß in Holland, dann lebt er 5 Jahre in tiefster Zurückgezogenheit in Amsterdam. Spinoza ist geradezu der Typ des einsamen Denkers, nur wenige Freunde haben sich ihm angeschlossen, von denen er aber auch lange Jahre entfernt lebt. Dem sonstigen Verkehr mit Menschen entzieht er sich, soweit nur irgend möglich. „Er war immer einsam und in seinem Studierzimmer gleichsam

¹⁾ Mill, S. 189.

begraben¹⁾“, sagt Greiffenkrantz von ihm. Malebranche verbringt mehr als ein halbes Jahrhundert im Oratorium Jesu in tiefster Zurückgezogenheit. Rousseau flieht aus dem lärmenden Leben der Großstadt in die Stille der Eremitage, die er nach ca. 2 Jahren nur infolge des Zerwürfnisses mit Mme d’Epinay verläßt; immer wieder betont er seinen Abscheu vor dem Stadtleben und der dortigen Geselligkeit, schwärmt von den stillen Freuden der ländlichen Einsamkeit und verbringt auch fast sein ganzes Leben dort. Auch Fichte hat starke Neigung zur Zurückgezogenheit. Als junger Mensch weicht er in Königsberg jedem Umgang aus; der einzige Freund, der ihm damals nähertrat, muß sich lange bemühen, Fichtes Widerstand zu überwinden. Als man an der Mittagstafel im Wirtshaus auf ihn aufmerksam wird, geht er nicht mehr hin. Bei Schelling entwickelt sich um die Mitte der dreißiger Jahre ein intensiver Hang zur Einsamkeit. „Ich sehne mich immer mehr nach Verborgenheit,“ schreibt er in einem Briefe, „hinge es von mir ab, so sollte mein Name nicht mehr genannt werden²⁾.“ Schopenhauer ist schon im frühen Mannesalter ganz vereinsamt; in Berlin schließt er sich keiner Familie an, besucht keine Versammlungsorte; Jahrzehntelang lebt er dann als Einsiedler in Frankfurt ohne einen einzigen Freund, bis endlich ein paar Menschen, die ihn durch seine Schriften kennen, ihm nahetreten. Comte unterhält während seiner Ehe und auch später keinerlei geselligen Verkehr; seine gesamte freie Zeit gehört seiner Arbeit. Er spricht selbst davon,

¹⁾ K. Fischer, Bd. 2, S. 189.

²⁾ Derselbe, Bd. 7, S. 169.

wie ihn sein ganz einsames Leben von nützlichen Beziehungen ferngehalten habe. Erst gegen Ende seines Lebens schart sich ein Kreis von Anhängern um ihn. Feuerbach lebt 35 Jahre auf dem Lande in völliger Weltabgeschiedenheit. Stirner verkehrt als junger Mensch ca. 8 Jahre lang im Kreise der „Freien“, einer Gesellschaft von Literaten, Journalisten und Politikern; still und zurückhaltend, selten an der Diskussion teilnehmend, tritt er dort zu niemandem in engere Beziehungen. Einen intimen Freund hat er überhaupt nie besessen, sich auch nie mehr einem anderen Kreise angeschlossen; mit einem Minimum von Verkehr, wenn auch nicht ganz ohne solchen, bringt er sein Leben hin; einsam, wie seine Gedanken, ist er durchs Leben gegangen, sagt Mackay von ihm. Nietzsche beginnt bereits als junger Professor in Basel, sich die Abendeinladungen vom Halse zu schaffen. Schon vor Niederlegung seines Amtes findet er, daß es ihm sehr gut bekommt, ganz allein zu leben. Kurz danach schreibt er: „Mit¹⁾ Menschen verkehren, kann ich nicht.“ „Ich²⁾ kann nicht sagen, wie sehr die Einsamkeit mir wohl tut.“ Später lebt er als Einsiedler in Sils-Maria in der Schweiz; über einen angekündigten Besuch kann er in solchen Zorn geraten, daß er schreibt: „Kann³⁾ ich meine Einsamkeit nicht fürderhin sicherstellen, so verlasse ich Europa auf viele Jahre; ich schwöre es.“

Bei all diesen Männern besteht also, sei es zeitweilig, sei es dauernd, eine Abneigung gegen die Geselligkeit;

¹⁾ Nietzsche, Briefe II, S. 417.

²⁾ Ebenda, S. 439.

³⁾ Ebenda, S. 460.

sie haben, wie Locke es ausdrückt, ein menschenscheues Temperament oder wenigstens menschenscheue Perioden in ihrem Leben, jedenfalls einen Zug, der von dem Zueinanderstreben und Sichaneinanderwärmern der Durchschnittsmenschen auffallend abweicht, so daß wir v. Gwinner recht geben müssen, wenn er sagt: „Daher¹⁾ scheint alle menschliche Genialität durch einen unvermeidlichen Exzeß bedingt, der sie für das Leben in dieser Welt so wenig geschickt macht, daß die großen Dichter fast immer unglücklich und die großen Denker fast immer menschenscheu gewesen sind.“

Dazu kommt nun bei manchen von ihnen und einer Anzahl anderer ein Selbstbewußtsein, ein Eigensinn, eine Aggressivität, kurz eine Unverträglichkeit, die ihre Freunde von ihnen jagt und sie in schwere Differenzen mit ihrer Umgebung bringt. Plato ist keineswegs unschuldig an den Konflikten, in die er mit Dionys dem Älteren sowie dessen Sohn gerät; das gewaltige Selbstgefühl und der Starrsinn, der ihn beherrscht, müssen die Tyrannen gegen ihn aufbringen. Bruno erweckt sich, wie schon erwähnt, durch seine Schroffheit überall Gegner; im „Aschermittwochsmal“ greift er die Zustände und Menschen des gastlichen England so heftig an, daß er sich nicht mehr als alle zu Feinden macht. Bacon tritt im Prozeß seines Wohltäters und Freundes Essex mit schonungsloser Schärfe gegen ihn auf, obwohl es um Tod und Leben geht; sogar nach der Hinrichtung des Grafen gibt er sich noch dazu her, das Vorgehen der Königin gegen ihn zu rechtfertigen.

¹⁾ v. Gwinner, S. 253.

Rousseau überwirft sich in seinem krankhaften Mißtrauen mit fast all seinen Freunden; mit seiner Wohltäterin Mme d'Epinay und Diderot bricht er, weil er glaubt, sie hätten das Geheimnis seiner Liebe zu Frau d'Houdetot verraten, mit Holbach, weil er sich von ihm hochmütig behandelt fühlt; gegen Hume, der ihm aus aufrichtigster Sympathie eine Zuflucht in England geboten hat, erhebt er die schwersten Beschuldigungen. Fichte gerät überall in die unerquicklichsten Beziehungen zu seinen Kollegen. Er hat also ganz recht, wenn er seinem Bruder schreibt: „Mit den wenigsten Menschen komme ich in vertrautem Umgang zurechte.“ Schelling ist noch weit aggressiver; er kommt in scharfen Konflikt mit seinem Kollegen Paulus; er bricht mit Fichte, ja sogar mit seinen intimsten Freunden Hegel und Röschlaub, und das alles wegen philosophischer Meinungsverschiedenheiten. Wegen einer ihm mißfälligen Stelle in einem Buch seines ihm treu ergebenen Freundes Windischmann verletzt er diesen aufs gröblichste und will ihm trotz aller seiner Entschuldigungen den Bruch geradezu aufzwingen. Schopenhauer behandelt seine Jünger auch nicht besser. Frauenstädt, der sich die größten Verdienste um die Verbreitung seiner Philosophie erworben hat, kanzelt er in einem Briefe heftig ab, weil er dem Materialismus Konzessionen gemacht habe, und als nun dieser auch gereizt erwidert, schreibt er ihm 3 Jahre lang keine Zeile. Comte steht schon als Kind in beständigem Kampfe mit Lehrern und Aufsehern im Lyzeum. Mit seinem Meister und Freund St. Simon überwirft er sich nach wenigen Jahren der Zusammenarbeit; ebenso gerät er mit seinen

Freunden Eichthal und de Blainville, denen er zu größtem Dank verpflichtet ist, in Streit; mit dem einen, weil er sich den St. Simonisten zugewendet hat, mit dem andern wegen eines ganz nichtigen und dazu noch unabsichtlichen Verstoßes. De Blainville hatte nämlich seinen Kurs der Biologie durch einen Geistlichen herausgeben lassen, der ohne Wissen des Verfassers einige abfällige Bemerkungen über Comte hineingebracht hat; de Blainville lässt die Stelle sofort nach Kenntnisnahme entfernen, Comte scheint auch versöhnt, aber doch kann er nicht umhin, bei der Grabrede, die er dem Freunde hält, schwere Klagen über ihn vorzubringen. Endlich verletzt er Mill, der ihm in uneigennützigster Weise Unterstützungen aus England verschafft hat, durch ganz unsinnige Vorwürfe, und zuletzt kommt es noch zum Zerwürfnis mit seinem Schüler Littré, der ihm auch materiell mit Energie und Erfolg gedient hat.

Die Unverträglichkeit ist ein Faktor, der nicht wenige Philosophen zum Umgang mit Menschen, selbst da, wo sie ihn wollen, untauglich macht; bei einer Anzahl wieder ist es eine gewisse Ungeschicklichkeit oder Schwerfälligkeit, die zu Verstößen gegen die üblichen Formen führt. Sokrates sucht zwar eifrig den Umgang mit Menschen, denn die Örtlichkeiten und die Bäume wollen ihn nicht lehren, dagegen die Menschen in der Stadt¹⁾). Aber er macht sich diese Menschen zu Feinden, indem er ihnen klarzumachen sucht, sie bildeten sich zwar ein, weise zu sein, seien es aber nicht. Leibniz getraut sich aus Angst vor seiner Schwerfälligkeit und Ungeübtheit

¹⁾ Platon, Phädros, St. 230.

in den Formen der vornehmen Welt nicht einen Sekretärposten beim dänischen Minister anzunehmen. Fechner sagt von sich selbst¹⁾: „An geistige Beschäftigung gewöhnt, wenig geschickt zum Umgang mit Menschen und zu geselliger Unterhaltung, zu nichts geschickt, als eben mit der Feder und dem Buche in der Hand zu arbeiten, empfand ich bald alle Qualen tödlicher Langeweile.“ Spencer erklärt unumwunden: „Mein hervorstechendster Zug ist wohl Mangel an gesellschaftlichem Takt.“

Résumé: 7 von unseren 30 Philosophen zeigen im Umgang mit Menschen keine besonderen Auffälligkeiten; von einem, Aristoteles, wissen wir nichts Sichereres; die übrigen 22 aber weisen die uns jetzt schon wohlvertrauten Züge auf, auf Grund deren wir sagen können: die meisten großen Philosophen sind umgangs-scheu oder umgangsuntauglich.

Dieser unsoziale Charakter der großen Denker ist bereits Plato aufgefallen: Der Philosoph kümmert sich nicht um Vereine, Gastmäler und Umzüge mit Flöten-spielerinnen; er hat auch keine Ahnung, was sein Nebenmann und Nachbar treibt; überall macht seine Unbe-holfenheit ihn lächerlich²⁾. Ähnlich bemerkt Schopen-hauer, „daß die höchst seltenen Leute dieser Art, selbst beim besten Charakter doch nicht jene innige und grenzenlose Teilnahme an Freunden, Familie und Gemeinwesen zeigen, deren manche der anderen fähig sind³⁾.“ Auch Spranger betont, „daß der echte Theore-

¹⁾ K. Lasswitz, S. 40.

²⁾ Theäthet, 174/175. St.

³⁾ Aphorismen zur Lebensweisheit, Sämtliche Werke 5, S. 359.

tiker auch nicht zu den sozial gerichteten NATUREN gehörte¹⁾.“

Ich sage es hier ein für alle mal: die Worte berufsuntauglich, erwerbsuntauglich, eheuntauglich, umgangsuntauglich drücken das, was sie ausdrücken sollen, in einer Weise aus, die für die krassen Fälle paßt, für die milderer aber zu scharf ist. Man kann einen Mann wie Leibniz, der durch Jahre und Jahrzehnte mit fürstlichen Frauen innig befreundet war, auch wenn er unbeholfen und ungewandt ist, nicht in strengem Sinn umgangsuntauglich nennen. Es handelt sich hier um eine Eigenschaft, die in sehr verschiedenem Grade auftreten kann, und deren höchste Steigerung, das letzte Glied der Reihe sozusagen, erst die UNTAUGLICHKEIT ergibt, während ihre leichteren NÜANZEN sich nur als Behinderungen und ERSCHWERUNGEN des Handelns zu erkennen geben. UNTAUGLICH steht also hier als Bezeichnung a fortiori, wo es genau genommen heißen müßte „leichter oder schwerer behindert, bis untauglich“. Nur um diesen schwerfälligen Ausdruck zu vermeiden, bleibe es bei obiger Wendung: Die Philosophen sind zumeist UMGANGSSCHEU oder UMGANGSUNTAUGLICH.

¹⁾ S. 118.

K a p i t e l 12

Politik

Beruf und Erwerb, Liebe und Ehe, dazu Umgang mit Andern füllen in der Hauptsache das Dasein des Durchschnittsmenschen aus; Betätigung im öffentlichen Leben ist, wenn auch keineswegs selten, doch nicht so regelmäßig, daß es auffallen müßte, wenn jemand sich davon fernhält. Es gibt also hier kein durchschnittliches Verhalten, mit dem wir das politische Gebaren der Philosophen vergleichen könnten; betrachten wir es zunächst ohne jede Korrelation¹⁾, rein für sich, weil es eben doch eine sehr häufige und wichtige Betätigungsform des Menschen darstellt.

Unsere bisherigen Ergebnisse gestatten uns, an diese Betrachtung von vornherein mit einer bestimmten Fragestellung heranzutreten: Verhalten sich die Philosophen auch in der Politik so ablehnend oder so ungeschickt wie auf den anderen Gebieten? Da sehen wir nun sogleich, daß es unter unseren 30 Denkern nur ganz wenige tüchtige Politiker gibt. Der beste ist zweifellos wieder Hume, der sowohl als Sekretär und dann als Vertreter des englischen Gesandten in Paris, wie als Unterstaatssekretär größte Geschicklichkeit und beste Erfolge aufweist. Weit ab davon steht schon

¹⁾ Diese wird geliefert durch andre politisch interessierte Menschen. Vgl. S. 113.

Bacon, der es zwar bis zum Großkanzler bringt und 37 Jahre lang im Parlament als hervorragender Redner eine angesehene Stellung einnimmt, aber doch in den wichtigsten politischen Unternehmungen keine sehr glückliche Hand hat. So treibt er unter Elisabeth gegen die Subsidienvorlage der Regierung zwecks Krieges gegen Spanien eine nutzlose Opposition; und Jakob I. empfiehlt er gar, einerseits eine antispanische Außenpolitik zu treiben, anderseits aber den Plan einer Verschwägerung mit dem spanischen Königshaus als Pressionsmittel zu benutzen, um vom Parlament Geld zu erhalten. Auch daß er als Richter Geldgeschenke nimmt, ist ein höchst ungeschicktes Verhalten, da ihm die wachsende Opposition gegen diese Unsitte sehr wohl bekannt ist. Zu erwähnen ist dann noch Mill, der 3 Jahre lang Abgeordneter ist, nachdem er sich lange gegen Übernahme dieses Amtes gesträubt hat; er tritt nicht ohne Erfolg vorwiegend für kulturelle Interessen ein, fällt aber schon bei der nächsten Wahl durch. Auch eine frühere Unternehmung, die radikale Partei in England zu beleben, verläuft erfolglos. Wenig aktiv ist endlich Locke, die politischen Zustände in England eekeln ihn zeitweilig so an, daß er auswandern will; Gesandtenposten in Berlin und Wien lehnt er ab. Längere Zeit wirkt er als Ratgeber Shaftesburys; als Kommissär des Handelsrats sehnt er sich von der Politik fort und bittet nach einem Jahr bereits um Entlassung.

Diesen vieren steht nun eine ganz große Reihe von Denkern gegenüber, die sich überhaupt nicht oder nur ganz episodisch an aktiver Politik beteiligt haben. Sokrates gewinnt es nicht über sich, öffentlich in der

Volksversammlung aufzutreten; das Dämonion, die innere warnende Stimme, hält ihn davon ab. Epikur hat eine starke Abneigung gegen jede politische Betätigung; auch in seiner Philosophie kommt das zum Ausdruck: politische Wirksamkeit lehrt er, zu vermeiden, weil sie vom Streben nach Weisheit und Glückseligkeit abziehe. Augustinus und Bruno bleiben der Politik fern, ebenso ist Hobbes kein aktiver Politiker. Descartes, Spinoza, Malebranche, Berkeley enthalten sich jeder Einmischung ins politische Leben; Rousseau lehnt sogar die Aufforderung ab, Verfassungen für Corsika und Polen zu entwerfen. Er kennt seine Unfähigkeit zu politischer Tätigkeit ganz genau: „Die Natur hat mir die Anlagen des in der Öffentlichkeit wirkenden Tatmenschen versagt¹⁾.“ Kant scheut jedes Eingreifen in politische Angelegenheiten so sehr, daß er, trotz brennenden Interesses an der französischen Revolution, einen ihm vom Abt Siéyès angebotenen Briefwechsel ablehnt. Bei Fichte sind nur die „Reden an die deutsche Nation“ zu erwähnen, durch die er politisch zu wirken versucht; im übrigen verhält er sich passiv. Hegel verfaßt einige aktuell-politische Schriften, die er aber nicht drucken läßt. Schelling verhält sich politisch inaktiv. Herbart erklärt: „Der Denker darf es niemals unternehmen, unmittelbar auf das Zeitalter einzuwirken²⁾,“ und er hat sich durchaus diesem Grundsatz entsprechend verhalten. Schopenhauer versichert mit 31 Jahren, daß ihm nichts ferner läge, als irgend eine politische Tendenz; und dabei ist es geblieben. Fechner schreibt im Jahre 48 politische

¹⁾ Rousseau, II, S. 521. ²⁾ Fritsch, S. 23.

Artikel, wird auch selbst Bürgergardist, im übrigen bleibt er der Politik fern. Feuerbach hält 48/49 seine „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, sonst tritt er nie öffentlich auf; dem Gedanken, ihn zum Abgeordneten zu wählen, steht er ablehnend gegenüber. Stirner nimmt 1848 an den politischen Ereignissen nicht den geringsten äußereren Anteil. Also nicht einmal das tolle Jahr hat die vier letztgenannten aus ihrer Passivität irgendwie nachhaltig aufzurütteln vermocht. Spencer ist ein einziges Mal in seinem Leben politisch tätig, indem er sich an der Agitation für Ausdehnung des Stimmrechts beteiligt. Hartmann und Nietzsche wiederum bleiben aktiver Politik gänzlich fern. Es sind also nicht weniger als 22 von unsren 30 Philosophen, die sich politisch so gut wie völlig untätig verhalten.

Bleiben noch vier, von denen man das zwar nicht sagen kann, die aber dafür das andere Manko haben, daß ihre politische Geschicklichkeit sehr zu wünschen übrig läßt. Bei Leibniz wird man das vielleicht bezweifeln wollen; indessen muß man doch zugeben, daß alle seine großen politischen Pläne gescheitert sind. Mit 23 Jahren beweist er die Notwendigkeit der Wahl des Pfalzgrafen von Neuburg zum polnischen König auf mathematische Weise, aber nicht mit Erfolg. 3 Jahre später arbeitet er den Plan einer Eroberung Ägyptens durch Ludwig XIV. aus und versucht, den König dazu zu veranlassen, um ihn vom Krieg gegen Holland abzulenken und gleichzeitig das deutsche Reich von der Türkengefahr zu befreien. Der Staatssekretär Ludwigs antwortet: „Ich sage nichts über die Pläne eines heiligen Krieges, aber Sie wissen, solche Pläne haben seit dem

heiligen Ludwig aufgehört, Mode zu sein.“ In der Tat, der Blick für das, was Mode ist, das, was den Zeitläuften angemessen ist, der ist es, der bei allem Scharfsinn Leibnizien fehlt und ohne den alle politischen Pläne zur Unfruchtbarkeit verurteilt sind. Unfruchtbar ist denn auch sein Auftreten gegen den Frieden von Utrecht geblieben und der Versuch, Österreich zur Fortsetzung des Krieges gegen Frankreich zu veranlassen, unfruchtbar ferner seine 30 jährigen Bemühungen um die Wiederherstellung der Einheit zwischen katholischer und protestantischer Kirche, wobei er seine Hoffnungen ausgerechnet immer wieder auf Ludwig XIV. setzt, der schon aus politischen Gründen der Einigung widerstrebt, unfruchtbar endlich seine Tätigkeit in den Unionsbestrebungen zwischen Lutherischen und Reformierten. Erinnert muß auch daran werden, daß er durch seine Doppelstellung in Berlin und Hannover schließlich Mißtrauen und Eifersucht auf beiden Seiten gegen sich erweckt, so daß er Berlin 1711 für immer verläßt. Noch eklatanter sind die Mißerfolge bei Plato. Als Jüngling nimmt er sich vor, nach erlangter Selbständigkeit sich alsbald der staatlichen Laufbahn zuzuwenden. Aber die Mißwirtschaft der Dreißig erfüllt ihn mit solchem Widerwillen, daß er den Gedanken, soweit Athen in Frage kommt, für *immer* aufgibt; in Syrakus hingegen unternimmt er mit 40 Jahren den ersten Versuch praktischer Politik, indem er auf den Tyrannen Dionysius einwirken will. Dieser Versuch schlägt übel aus; er wird verhaftet und dem spartanischen Gesandten ausgeliefert; nur die Intervention eines Verehrers rettet ihn davor, als Sklave verkauft zu werden. Das schreckt ihn für die nächsten

20 Jahre von politischen Experimenten ab. Aber dann unternimmt er einen zweiten Versuch beim gleichnamigen Sohne und Nachfolger des Tyrannen; Erfolg ist ihm nicht beschieden. Ein dritter Versuch nach weiteren 5 Jahren bringt ihn wieder in große Gefahr. „Platon“, sagt Windelband höchst treffend, „ist ein durch und durch politischer Denker aber kein Staatsmann; es erfüllt ihn die Sehnsucht nach mächtig gestaltender Wirksamkeit, aber er ist kein Mann der Tat¹).“ Aristoteles bringt sich bei Alexander anscheinend dadurch um seinen politischen Einfluß, daß er die vom König betriebene Gleichstellung zwischen Griechen und Barbaren bekämpft. Comte endlich schließt sich im Jahre 48 begeistert der revolutionär-demokratischen Strömung an und veröffentlicht ein Flugblatt, das zur Gründung der positivistischen Gesellschaft führt. Politischen Einfluß erlangt er damit nicht.

Wie stehen also die Philosophen in der aktiven Politik da? Kläglich. Ohne Einschränkung kann man nur Hume rühmen; Bacon und Mill haben bei tüchtigen Leistungen doch auch reichlich Mißerfolge; Locke ist zwar erfolgreich, aber doch schon wenig aktiv; das Gros, 22 fast völlig passiv; die vier letzten endlich ungeschickt.

Die großen Philosophen, das ist wiederum der Schluß, sind fast alle politisch scheu oder politisch untauglich. Es ist demnach recht zweifelhaft, ob das Heil der Welt durch das platonische Rezept, die Philosophen zu Königen zu machen, herbeizuführen wäre. Platon selbst hat es auch eigentlich besser gewußt; er schildert ja im

¹⁾ S. 29.

Theäthet die politische Unbrauchbarkeit des Philosophen mit sicherem Blick: Er weiß „von Jugend auf weder den Weg nach dem Markte noch auch, wo das Gerichtshaus oder das Rathaus oder sonst eine öffentliche Versammlungsstätte liegt¹⁾“. Und wenn er in der Öffentlichkeit, sei es vor Gericht oder sonstwo reden muß, so wird ihm seine Unbeholfenheit und Weltfremdheit zum Verhängnis¹⁾. Das illustriert hübsch die obige These: Die großen Philosophen sind fast alle politisch scheu oder politisch untauglich.

¹⁾ Plato, Staat, 473 D St.

K a p i t e l 13

Zusammenfassung: Der Philosoph im praktischen Leben

Das praktische Leben oder das Leben schlechthin im Gegensatz zum Denken besteht aus Beruf, Erwerb, Ehe, geselligem Verkehr und politischer Tätigkeit. Auf allen diesen Gebieten aber handeln die Philosophen nur ungern¹⁾; und daran tun sie anscheinend recht, denn wenn sie handeln, so handeln sie meist verkehrt. Treffend sagt Nietzsche, daß „eine gewisse Art Mensch sich noch am meisten nützt, wenn sie sich so viel wie möglich hindert zu handeln²⁾“. Auf all diesen Gebieten sind die Philosophen, mit der bisherigen Ausdrucksweise zu reden, scheu oder untauglich, d. h. also kurz gesagt, sie sind lebensscheu oder lebensuntauglich. Es herrscht in ihnen eine Weltabgewandtheit, ein asketischer Zug; sie sind, sagt Schopenhauer einmal, eine Art natürlicher Mönche; und dazu kommt eine Lebensfremdheit, eine Unbeholfenheit, ein Fehlen der „Richtung aufs Konkrete³⁾“, wie es Spranger ausdrückt. „Der rein Erkennende ist den praktischen Aufgaben des Lebens gegenüber hilflos⁴⁾.“

¹⁾ Spencer sagt von sich: „Denken machte mir immer mehr Freude als Lesen oder Handeln.“ (Gaupp, S. 45.)

²⁾ Wille zur Macht, XV, 1901, S. 79.

³⁾ S. 119.

⁴⁾ Spranger, S. 113.

In diesen Zügen liegt, das habe ich schon oben betont, eine Abweichung vom Durchschnittsmenschen, vom Normalen, dessen charakteristischste Merkmale gerade die Aktivität im praktischen Leben und die Geeignetheit dafür sind. Diese Abweichung ist eine Minusvariante, ein Zurückbleiben hinter der Norm, eine schlechte Anpassung an die Umwelt, eine Insuffizienz gegenüber den Aufgaben des Lebens. Nietzsche sagt es: „Es ist etwas Krankhaftes am ganzen bisherigen Typus der Philosophen, es mag viel an ihnen mißraten sein¹⁾.“ Aber wieviel? Gibt es darauf eine Antwort? Kann man gleichsam den Grad der Insuffizienz, der Abweichung vom Normalen schätzen? Wenn ich das versuche, so will ich damit nicht eine Exaktheit vorspiegeln, die auf diesem Gebiete nicht zu haben ist, ich will nur die Lebensinsuffizienz der großen Philosophen auf einen möglichst drastischen und anschaulichen Ausdruck bringen. Ein Mensch, der auf allen 5 Gebieten des praktischen Lebens „normal“, d. h. aktiv und tauglich ist, soll die Zahl 5 zugeordnet erhalten; für jedes Gebiet, auf dem er „nicht normal“, d. h. inaktiv oder untauglich ist, ziehe ich 1 ab. Dann erhalten unter unsrern 30 Philosophen die Zahl

- 5 keiner,
- 4 einer,
- 3 drei,
- 2 sieben,
- 1 sieben,
- 0 nicht weniger als 12.

¹⁾ XIII, Nr. 48, S. 23.

Während also 30 „Normale“ die Zahl 150 ergeben würden, kommen unsere 30 Denker nur auf 34. Die zu 150 fehlenden 116 stellen sozusagen den Insuffizienzgrad dar, der auf den Einzelnen berechnet, also durchschnittlich 3,9 ist, gegen 0 beim „Normalen“.

Auf eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit im praktischen Verhalten der Philosophen müssen wir noch hinweisen: das ist die Veränderlichkeit ihrer Aktivität. Die praktische Aktivität ist im großen und ganzen gering, wie wir wissen; aber ihr niedriges Niveau bleibt nicht konstant, sondern ist bei nicht wenigen Denkern Schwankungen unterworfen, teils so, daß sich Zeiten stärkerer Aktivität oder besonders ausgesprochener Inaktivität in ihrem Leben finden; teils auch so, daß sie mit zunehmendem Alter immer aktiver oder umgekehrt immer inaktiver werden. Perioden gesteigerter Aktivität sehen wir bei Platon in seinen 3 politischen Abenteuern zum Ausdruck kommen; von Zeiten herabgesetzter bis aufgehobener praktischer Aktivität wissen wir bei Descartes, Rousseau, Comte, Fechner und Mill; sie sind bei ihnen, Decsartes ausgenommen, durch nervöse Erkrankungen verursacht. Ein allmähliches Anwachsen der praktischen Aktivität zeigt uns Hume, der bis über das 50. Jahr nur Gelehrter, dann aber aktiver Politiker ist. Viel häufiger aber finden wir das umgekehrte Verhalten; die in der Jugend normale oder wenigstens noch leidliche Aktivität sinkt plötzlich oder allmählich ab. Ein plötzliches Aufhören auf sexuellem Gebiet sehen wir bei Augustinus, auf beruflichem bei Descartes. Allmählich vollzieht sich das Absinken der praktischen Aktivität bei Schelling, Spencer und Nietzsche.

Wir schließen:

1. Die großen Philosophen sind im praktischen Leben inaktiv und untauglich, mit einem Wort insuffizient;
2. die praktische Aktivität ist im Lauf des Lebens Veränderungen nach oben oder unten unterworfen.

K a p i t e l 14

Bedingungen des normalen praktischen Verhaltens

Das Ergebnis, zu dem unsere biographischen Studien geführt haben, ist die Feststellung der praktischen Insuffizienz der Philosophen als einer Tatsache, die für ihre Schicksale entscheidende Bedeutung hat. Können wir diese Tatsache erklären? Können wir sagen, warum diese kühnen Denker so zaghafte Handler, warum diese glücklichen Theoretiker so unglückliche Praktiker sind? Wir haben das Verhalten des Philosophen in Beruf, Erwerb, Ehe, Geselligkeit charakterisiert im Gegensatz zu dem des Normalen, wobei wir unter „normal“ nichts als das „häufigste“ oder „gewöhnliche“ Verhalten verstanden. Wir haben sodann erkannt, daß der Typus des Philosophen mit seiner mangelhaften Aktivität und Tauglichkeit für das praktische Leben eine in dieser Hinsicht minderwertige Variante gegenüber dem „Normalen“ darstellt, wodurch der Begriff des „Normalen“ in unseren weiteren Betrachtungen noch das ihm auch sonst anhaftende Merkmal der biologischen Zweckmäßigkeit, der befriedigenden Angepaßtheit, der Brauchbarkeit im Kampf ums Dasein erhält.

Wollen wir also verstehen, wie diese minderwertige Variante zustande kommt, so werden wir zweckmäßigerverweise wieder vom Normalen ausgehen und zunächst

zusehen, welches die Bedingungen der Aktivität und Tauglichkeit, d. h. eben des normalen Verhaltens im praktischen Leben sind. Alles Handeln geht in letzter Linie auf Triebe zurück, ohne welche der psychophysische Apparat gleichsam eine Maschine ohne Dampf wäre¹⁾. Was sind Triebe? Zunächst Hunger, Durst und der Gegentrieb: Ekel; dann Müdigkeit, insofern sie den Trieb zum Niederlegen, Augenschließen, Innervation der Beugemuskeln enthält; Sexualtrieb, Scham, Eifersucht, Schmucktrieb oder Eitelkeit, Kinderliebe, Kampftrieb, Fluchttrieb oder Angst, Herdentrieb und Hilfstrieb oder Mitleid, Wissenstrieb oder Neugier. Dazu kommen noch die Triebe, die sich an die zahlreichen verschiedenen Lust- und Unlustgefühle anschließen, wie der, einen angenehmen Geruch einzusaugen oder einen unangenehmen zu fliehen, ein Genußmittel, etwa Zigaretten zu gebrauchen oder bei Schmerzen die schmerzhafte Stelle zu berühren, zu reiben oder planlos herumzulaufen. Die erstgenannten, die Instinkte, charakterisiert durch ihre Ererbtheit, ihre ursprüngliche Gleichheit bei allen Individuen einer Art, ihre Zweckmäßigkeits und ihre Modifizierbarkeit unterscheiden sich durch die Bestimmtheit der durch sie verursachten Handlungen von den Lust- und Unlusttrieben, bei denen mehr eine allgemeine Tendenz zu Bewegungen überhaupt, eine Unruhe besteht, wobei allerdings die schmerzende Stelle besondere Berücksichtigung findet. Man vergleiche etwa die zur Befriedigung des Hungers oder des Sexualtriebs dienenden hochspezialisierten Hand-

¹⁾ Kretschmer, S. 111.

lungen mit dem Herumwirtschaften eines von heftigen Zahnschmerzen befallenen Menschen, oder Fluchtbewegungen bei einem Hund oder kleinen Kind mit Befreiungsversuchen aus einem Käfig bei demselben Wesen.

Zu dieser Unterscheidung ist aber dreierlei zu bemerken: Erstens gehen Instinkte und Lust- oder Unlusttriebe durch zahlreiche Zwischenformen ineinander über, wofür die aus Gerüchen und Geschmäcken entstehenden Triebe zeugen; zweitens handelt es sich überhaupt nur um ein Mehr oder Weniger an Bestimmtheit und Spezialisierung selbst bei den ausgesprochenen Vertretern beider Gruppen; drittens sind die Lust- oder Unlustbewegungen nur im Anfang der individuellen Entwicklung unbestimmt und allgemein, um alsbald durch die Erfahrung bestimmt und spezialisiert zu werden.

Den eigentlichen Instinkten wie den Lust- und Unlusttrieben gemeinsam ist aber die psychophysische Struktur. Wir finden zunächst eine Empfindung: beim Hunger das Leeregefühl in der Magengegend, bei der Müdigkeit die Schwereempfindung in den Muskeln, bei Geschmackstrieben die des Wasserzusammenlaufens im Munde; nennen wir sie Ausgangsempfindung. Diese Empfindungen sind gefühlsbetont und zwar mit Unlust wie bei Hunger, Müdigkeit, Sexualspannung, Mitleid; aber auch bei Trieben, die aus Lusterlebnissen erwachsen, also Geschmackstrieben, Trieb zum Rauchen oder zum Morphium. Man liest öfters, daß bei einem noch nie befriedigten Trieb das Trieberlebnis sich auf Ausgangsempfindung und Gefühlston beschränkt; das ist nicht der Fall; auch bei noch nie erlebter Befriedigung ist

z. B. der Sexualtrieb von einer Art Unruhe, das sind Empfindungen in der Körpermuskulatur und allerlei Bewegungen, begleitet. Diese Unruhe in irgendeinem Grade ist also das dritte Element, das jedem Trieberlebnis zukommt. Endlich gehen darin ein die Vorstellungen des Befriedigungserlebnisses, der dazu notwendigen Handlungen und Gegenstände; diese haben aber wiederum ihre Gefühlsbetonungen, diesmal lustvoller Natur, die zusammen mit dem Unlustton der Ausgangsempfindungen den eigentümlich gemischten Gefühlscharakter des Trieberlebnisses bedingen. Kurz zu definieren wäre nach alledem der Trieb als ein Dispositionskomplex von Bewegungen oder Handlungen, der von einer unlustbetonten Empfindung aus aktiviert wird.

Nur bei den niederen Tieren verharrt das Triebleben in dem durch Vererbung gegebenen Zustand und sind auch alle seine Entwicklungen im Lauf des Lebens lediglich durch Neuaufreten vererbter Instinkte bedingt. Bei allen überhaupt lernfähigen Wesen dagegen beginnt es unter dem Einfluß der Erfahrung alsbald sich zu entwickeln.

Die Ursachen dieser Entwicklung liegen darin, daß erstens sich Triebe häufig aus äußeren Gründen unmittelbar nicht befriedigen lassen, z. B. Hunger, Geschlechtstrieb, Trieb nach Genußmitteln, und daß zweitens Triebe vielfach durch Gegentriebe gehemmt werden, z. B. Kampftrieb durch Angst, Sexualtrieb durch Scham. Das erste Moment führt dazu, daß Triebe sich vom Zweck auf die Mittel übertragen: ein Mensch, der in seinem Zimmer von Fliegen belästigt

wird, hat zunächst den Trieb, sie abzuwehren. Dieser Trieb wird sich auf allerlei Mittelhandlungen übertragen, welche ihm für seinen Zweck geeignet erscheinen, z. B. Totschlagen, Aufstellen von Fängern, Beseitigen von Speiseresten usw. Ebenso überträgt sich der Sexualtrieb auf Mittelhandlungen wie Begleiten, Unterhalten, Schenken; der Hunger auf Handlungen wie das Zubereiten der Speisen oder die Arbeit ums tägliche Brot. Der größte Teil unserer Handlungen sind solche mittelbaren Triebbetätigungen.

Triebübertragungen finden nicht nur vom Zweck auf die Mittel statt, sondern auch von einer Handlung und einem Gegenstand auf ähnliche, besonders unter dem Einfluß des zweiten Moments, der Triebhemmung. So erklärt sich der Trieb zum Schachspiel als Kampftrieb, der, von seinen ursprünglichen Objekten und Zielen durch die Angsthemmung abgelenkt, sich auf diese ähnliche Betätigung geworfen hat; der Trieb, Tiere zu halten und zu pflegen, als abgelenkte Kinderliebe. Alle Spiele sind solche Ersatzbetätigungen.

Bei diesen Übertragungen verdient nun ein Vorkommnis unsere größte Beachtung: Es kann sein, daß eine Handlung oder ein Gegenstand nicht nur Mittel zur Befriedigung *eines* Triebes ist, sondern daß er sich als geeignet zeigt, mehrere Triebe zu befriedigen, wie die Kleidung, die nicht nur dem Kälteschutz, sondern auch der Schamhaftigkeit und der Eitelkeit dient, oder das Geld, welches das Universalmittel zur Befriedigung fast aller Triebe ist. Es bilden sich in solchem Fall, wo Triebe sozusagen konvergieren, Verschmelzungsprodukte von ihnen, Triebe höherer Ordnung gleichsam,

die einen einheitlichen und eigenartigen Charakter gewinnen, also das Interesse an Kleidung, an Geld oder an Philosophie, dessen hochzusammengesetzte Natur wir ja oben analysiert haben.

Neben Triebübertragung und Triebverschmelzung geht die Entwicklung des Trieblebens noch einen dritten Weg: Trieb und Gegentrieb heben sich meist nicht auf, sondern bringen wiederum eigentümliche Gebilde hervor; Triebresultanten, von denen wir eben schon ein Beispiel im Schachinteresse kennengelernt haben; andere ganz ähnlich konstituierte sind im Interesse an Spott und Satire zu suchen. Aus Sexualtrieb und Scham nebst anderen Hemmungen resultiert der Trieb zum Tanzen.

Mittelbare Triebe, Triebverschmelzungen und Triebresultanten bezeichnen wir als Interessen, und solche Interessen sind es, welche das praktische Handeln, ja überhaupt jede Betätigung unmittelbar hervorrufen. Das normale praktische Verhalten hat also normale praktische Interessen zur Voraussetzung. Was heißt aber normale Interessen?

Erstens müssen überhaupt Interessen, d. h. höhere Entwicklungsstufen der Triebe da sein; die primitiven Triebe genügen nicht. Wo sich aus ihnen kein berufliches, pekuniäres, eheliches, soziales Interesse entwickelt, wie z. B. bei Schwachsinnigen, kommt es nicht zu einem normalen praktischen Verhalten. Die Existenz der praktischen Interessen wieder setzt voraus, daß nicht einzelne wichtige Grundtriebe fehlen, z. B. Sexualtrieb, Herdentrieb, Eitelkeit, denn das würde ein Fehlen oder eine Herabsetzung der von ihnen mit-

konstituierten Interessen zur Folge haben. Ferner erfordert sie ein gewisses Maß von Intelligenz, da ohne solche keine Triebübertragungen, ohne diese wieder keine Verschmelzungen und Resultantenbildungen möglich sind.

Zweitens müssen die Interessen, d. h. die zugrunde liegenden Triebe eine gewisse Intensität haben. Ist diese zu gering, wie bei sehr phlegmatischem Temperament, so lässt ebenfalls Aktivität und Tauglichkeit zu wünschen übrig.

Drittens müssen die Interessen harmonieren, d. h. es darf nicht eines überstark sein und dadurch einen unverhältnismäßigen Teil der Gesamtenergie des Menschen auf sich ziehen: überwuchert das sexuelle, das pekuniäre, das Sammler-Interesse, so ist wiederum ein normales praktisches Verhalten nicht möglich.

Vorhandensein der praktischen Interessen, eine gewisse Intensität derselben und Interessenharmonie sind also Bedingungen des normalen praktischen Verhaltens.

K a p i t e l 15

Sind Interessendefekte oder Interessenschwäche Ursachen der praktischen Insuffizienz?

Woher die praktische Insuffizienz der Philosophen, haben wir oben gefragt. Diese Frage können wir jetzt, wo wir über die Bedingungen des normalen praktischen Verhaltens unterrichtet sind, präzisieren: welche dieser Bedingungen ist bei den Philosophen nicht erfüllt? Sind sie Menschen ohne praktische Interessen, oder haben sie zwar solche, aber in zu geringer Intensität, oder sind die praktischen Interessen zwar an sich intensiv genug, werden aber von einem anderen Interesse überwuchert?

Dürfte man nach dem ersten Eindruck urteilen, den die Lebensschilderungen der großen Denker machen, so möchte man geneigt sein, alle drei Fragen zu bejahen. Hoch über den kleinlichen Interessen des Alltags scheinen die Philosophen dahinzugehen, den Blick auf erhabenere Ziele gerichtet, unberührt und ungerührt vom Treiben der Menschen, nicht in Berufsarbeit und Gelderwerb eingesponnen, nicht in Liebe, Ehe, Geselligkeit aufgehend, nicht im politischen Wirbel treibend: heißt das nicht ohne praktische Interessen sein? Und solche, die doch niedersteigen auf den steinigen Arbeitsplatz des Lebens, stolpern die nicht über jeden Balken beruflicher Schwierigkeit, stürzen sie nicht in jede Grube

wirtschaftlichen Ruins, fangen sie sich nicht in jeder Schlinge politischer Intrigue? Und bezeugen sie damit nicht wenigstens die Geringfügigkeit ihrer praktischen Interessen? Endlich das Überwuchern *eines* Interesses, des philosophischen über alle anderen, das macht ja doch eben den Philosophen; kann man zweifeln, daß es die Blickrichtung gen Himmel ist, die Thales in den Brunnen fallen läßt?

Ja, man kann an alledem zweifeln, man tut sogar sehr gut, daran zu zweifeln und sich nicht auf oberflächliche Eindrücke zu verlassen, sondern das Leben der großen Denker gründlich, mikroskopisch gleichsam zu betrachten, um festzustellen, welche dieser Möglichkeiten nun verwirklicht ist.

Nehmen wir also die Hypothese des Fehlens der praktischen Interessen, sowie die in der Behandlung davon nicht zu trennende der Interessenschwäche, wie sie sich schon in Platons Staat findet: „Bei wem aber nun die Begierden mit voller Entschiedenheit nach einem Ziel hingerichtet sind, bei dem sind sie bekanntlich nach den übrigen Richtungen hin schwächer: er gleicht einem Strom, der nach jener Seite hin abgeleitet ist¹).“ Erklären könnten sie die praktische Inaktivität und Untauglichkeit der Philosophen, denn wofür man kein oder wenig Interesse hat, damit gibt man sich nicht ab, oder wenn man es tut, so kommt nicht viel dabei heraus. Aber stehen sie mit den Tatsachen in Einklang? Geben sie eine „*vera causa*“ an? Haben die Philosophen wirklich keine praktischen Interessen?

¹⁾ VI, 2, 485. St.

Von Berufsinteressen wollen wir nicht reden; da wissen wir zu wenig; von pekuniären zwar auch nicht viel, aber das Wenige ist von Bedeutung: Also: Sokrates, Epikur, Descartes, Spinoza, Rousseau, Feuerbach, Spencer zeigen gar keinen Trieb zum Gelde; sie dürften wirklich des pekuniären Interesses ermangeln. Aber bei Bacon, Leibniz, Schopenhauer ist dies Interesse sogar sehr lebhaft; und doch zeigen auch sie, wie wir oben gesehen haben, gewisse Insuffizienzerscheinungen, wenn auch geringeren Grades.

Bei den unverheirateten Philosophen weiter können wir von Plato und Malebranche aus bekannten Gründen annehmen, daß sie kein Interesse am Heiraten gehabt haben. Bei Epikur und Hobbes wissen wir nichts Sichereres. Bruno, Leibniz, Hume haben mindestens ein gewisses Interesse an Frauen; Descartes hat ein mehrere Jahre währendes Verhältnis. Alle übrigen aber, sieben an der Zahl, haben sich sogar mit Heiratsplänen getragen. Augustinus begehrt, nachdem ihn seine langjährige Gefährtin verlassen hatte, mit Ungeduld eine Frau zur Ehe. Locke spricht von seiner Cousine als dem geliebten Wesen, mit dem er gern sein Lebensschicksal teilen würde. Spinoza beabsichtigt, die Tochter seines Lehrers van den Ende zu heiraten. Kant steht zweimal im Begriff, einen Heiratsantrag zu machen. Schopenhauer gibt erst nach schweren inneren Kämpfen seine jahrelang und wiederholt gehegten Heiratspläne auf. Spencer bewertet in einer Gegenüberstellung, in der er die Vor- und Nachteile einer Auswanderung nach Neuseeland ziffernmäßig abwägt, die Möglichkeit einer Heirat als weitaus stärksten Grund, der für die Aus-

wanderung spräche; „aus dem Schätzungsverhältnis geht hervor,“ sagt er, „daß Ehelosigkeit keineswegs mein Ideal war.“ Nietzsche spricht in seinen Briefen immer wieder von seinen Heiratsplänen; er läßt einmal geradezu seine weiblichen Bekannten Revue passieren, um eine geeignete Gattin ausfindig zu machen. Diese Männer haben demnach durchaus ein Interesse an der Ehe gehabt; zum Teil sogar ein intensives und anhaltendes Interesse und doch haben sie keine geschlossen. Weit deutlicher als auf pekuniärem Gebiet tritt also hier die Tatsache hervor, daß die Insuffizienz nicht auf einem Defekt, auch nicht auf einer Geringfügigkeit des fraglichen Interesses beruht, sondern einem lebhaften Interesse zum Trotz sich geltend macht.

Ebensowenig kommt ein völliges Fehlen des Interesses als Erklärung der gesellschaftlichen Insuffizienz in Frage. Viele der großen Denker zwar haben zurückgezogen gelebt, aber keiner ist in die Wüste gegangen, um wirklich alles Umgangs mit Menschen enthoben zu sein; keiner hat sein Dasein ganz ohne Freunde und Bekannte wie ein indisches Asket verbracht. Ein gewisses Interesse am Umgang mit Menschen müssen wir also bei allen voraussetzen. Es mag sein, daß dieses Interesse bei manchen, wie Descartes, Malebranche, Spinoza, Fechner, Feuerbach sehr gering gewesen ist; wir wissen darüber nichts Sichereres. Bei anderen aber, z. B. Epikur, Hobbes, Hume, Kant, Hegel, Hartmann, war es sogar recht lebhaft, wie wir oben gesehen haben; diese haben allerdings auch gesellig gelebt. Merkwürdiger ist schon, daß auch Sokrates, der doch nicht frei von sozialen Insuffizienzerscheinungen ist, ein inten-

sives Interesse am Umgang mit Menschen bekundet; am merkwürdigsten aber, daß dieses Interesse bei dreien der einsamsten und in sozialer Hinsicht unzulänglichsten Denker eine schon ungewöhnliche Stärke besitzt, so daß die Ausbrüche, zu denen es gelegentlich führt, geradezu ergreifend wirken. So schreibt Rousseau an Frau von Luxemburg: „Ich habe mein Leben damit zugebracht, vergebens dauernde Freundschaften zu suchen.“¹⁾ Und in den „Träumereien eines Spaziergängers“ sagt er von sich: „Der geselligste und liebendste der Menschen ist von ihnen (den Menschen) durch einstimmigen Beschluß verbannt worden. Sie überlegten in der Raffiniertheit ihres Hasses, welche Qual meine empfindliche Seele am grausamsten treffen würde, und zerbrachen rücksichtslos alle Bande, die mich mit ihnen verknüpften.“ Ganz ähnlich sagt Schopenhauer, er habe sich sein ganzes Leben hindurch schrecklich einsam gefühlt und stets aus tiefer Brust geseufzt: „Jetzt gib mir einen Menschen!“ Vergebens: Und Nietzsche schreibt: „Es hat seine guten Gründe, weshalb mir die Menschen fehlen, die zu mir gehören; und es wäre für einen Philosophen lächerlich, wenn er es anders verlangen wollte. Trotzdem: es stirbt die Sehnsucht nicht in mir aus, daß der außerordentliche Glücksfall sich doch einmal ereignet; es ist höchst schauerlich, solchermaßen allein zu sein²⁾.“ Und weiter: „Sieben Jahre Einsamkeit sind nunmehr vorbei; im Grunde bin ich ganz und gar nicht für Einsamkeit gemacht, und es begegnet mir jetzt, wo ich nicht mehr absehe, wie ich

¹⁾ II, S. 359.

²⁾ Briefe II, S. 629.

sie loswerde, beinahe alle Wochen ein so plötzlicher Lebensüberdruß, daß es mich krank macht¹⁾.“ Also auch hier gewisse Fälle, in welchen die gesellschaftliche Insuffizienz wenigstens möglicherweise auf einer Geringfügigkeit des sozialen Interesses beruht, dafür aber andere, aus denen eklatant hervorgeht, daß Insuffizienz-erscheinungen selbst hohen Grades auch bei ganz starkem und dauerndem Interesse auftreten können.

Es bleibt die Politik; inaktiv und wenig tauglich haben wir die Philosophen auch da gefunden, und es liegt um so näher, diese Insuffizienz auf einen Mangel an politischem Interesse zurückzuführen, als ja die Philosophen im politischen Verhalten nicht wie sonst im praktischen Leben vom Gros der Menschen abstechen, dessen politische Passivität und Untüchtigkeit ja zweifellos auf politischer Indifferenz beruht. Aber auch hier muß diese Annahme unter dem Druck der Tatsachen berichtigt werden. Von den 22 Philosophen nämlich, die sich von aktiver Politik völlig oder so gut wie völlig ferngehalten haben, haben nicht weniger als 14 über politische Probleme geschrieben, nämlich Epikur, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Herbart, Schopenhauer, Stirner, Spencer, Hartmann und Nietzsche; und auch Sokrates hat mit Vorliebe im Gespräch politische Themen behandelt; diese, wenn auch nur theoretische, so doch sehr eingehende und gründliche Beschäftigung mit Politik beweist, wie lebhaft das politische Interesse dieser im politischen Leben so durchaus passiven Männer ist.

¹⁾ Briefe II, S. 650.

Nur die übrigen 7 also, das sind Augustinus, Bruno, Descartes, Malebranche, Berkeley, Fechner und Feuerbach, die gar nicht oder nur ganz gelegentlich politische Themen behandelt haben, können als politisch uninteressiert gelten. Ferner haben Plato, Aristoteles, Leibniz und Comte, die zwar politisch nicht passiv, dafür aber um so ungeschickter sind, umfangreiche und wertvolle und zum Teil epochemachende politische Schriften verfaßt, so daß eine Zurückführung der politischen Insuffizienz auf einen Mangel an politischem Interesse hier wiederum nicht in Frage kommt. Von Plato speziell wissen wir, daß das politische Interesse bei ihm geradezu zur Leidenschaft wird, die er, weil ihm ihre Befriedigung in der Heimat versagt bleibt, durch seine Betätigung am Hofe von Syrakus auszuwirken versucht. Auch Leibniz lehnt die Altdorfer Professur aus Sehnsucht nach politischer Wirksamkeit ab, und Comte versucht bei der Umwälzung von 1848 sogleich, seine politischen Ideen in die Tat umzusetzen. All das zeigt zur Genüge, daß die Mehrzahl der großen Philosophen ein sehr lebhaftes politisches Interesse hat, daß aber dieses Interesse entweder nur zu unzureichenden oder weit häufiger zu gar keinen Aktionen führt, vielmehr lediglich durch Denken, durch politisches Philosophieren betätigt wird. Spencer hat das klar erkannt; er sagt in Beziehung auf eine politische Unternehmung: „Hätte ich mir damals das allgemeine Prinzip von der Spezialisierung der Funktionen gegenwärtig gehalten, so würde ich mir gleich gesagt haben, daß meine Funktion im Denken, nicht aber im tätigen Eingreifen bestehe. Ich hätte alsdann sogleich von dem hier

geäußerten Vorhaben Abstand genommen¹).“ Die politische Insuffizienz der Philosophen ist demnach etwas ganz anderes als die des gewöhnlichen Menschen; während diese nämlich im allgemeinen auf politischer Indifferenz beruht oder wenigstens damit zusammengeht, macht sie sich bei den Philosophen zumeist einem lebhaften politischen Interesse zum Trotz geltend, woraus wir sehen können, daß die Philosophen auch in der Politik vom Normalen abweichen, ganz wie im Beruf, Erwerb, Ehe und Verkehr; nur müssen wir zum Vergleich nicht irgendwelche Normalen heranziehen, die politisch vielleicht ebenso inaktiv sind wie die meisten Philosophen, sondern politisch interessierte Normale, denn solche werden zumeist ihr Interesse durch aktive Anteilnahme an Politik betätigen, während die Philosophen das eben in ihrer großen Mehrheit nicht tun.

Woher kommt die praktische Insuffizienz der Philosophen? Diese Frage ist also in der Hauptsache ungelöst. Es mag auf beruflichem Gebiet der Interessenmangel schuld sein; das wissen wir nicht; auf pekuniärem ist er es sicher in einer Reihe von Fällen; aber in anderen Fällen ist Interesse da, und hinsichtlich der Ehe, des Verkehrs und der Politik haben wir eine beträchtliche Zahl von Beispielen angeführt, wo ausgeprägte, praktische Insuffizienzerscheinungen mit lebhaften praktischen Interessen zusammen bestehen.

Mit diesem Nachweis entfällt auch eine Möglichkeit, die man als weiter zurückliegende Bedingung der prakti-

¹) II, S. 193.

tischen Insuffizienz vermuten könnte, nämlich das Fehlen gewisser Instinkte, etwa des Sexualtriebs oder des Geselligkeitstrieb. Menschen, denen diese Instinkte fehlten, müßten ja der Interessen, die aus ihnen erwachsen, also des Interesses am Heiraten, bzw. am Umgang mit Menschen bar sein, oder wenigstens müßten diese Interessen, da sie ja dann lediglich aus Nebenquellen entspringen könnten, sehr geringfügig sein. Das sind sie aber, wie wir gesehen haben, in zahlreichen Fällen nicht, und wir können den Analogieschluß wagen, daß sie es in noch mehreren Fällen, wo wir es nicht geradezu nachweisen können, auch nicht sind.

Das Resultat lautet also: Die praktische Insuffizienz der Philosophen ist in einer Anzahl von Fällen durch Mangel oder Schwäche der praktischen Interessen bedingt; in vielen anderen Fällen, wahrscheinlich der Mehrzahl der Fälle, aber besteht sie trotz Vorhandenseins lebhafter praktischer Interessen.

K a p i t e l 16

Die Philosophen sind Menschen mit intensivem Triebleben

Der Schluß aus der praktischen Insuffizienz der Philosophen auf einen geringen Grad ihrer praktischen Interessen, ist nicht zwingend, haben wir gesehen, ist in vielen Fällen sogar falsch: Die Mehrzahl oder wenigstens eine erhebliche Zahl unserer Denker hat vielmehr sehr lebhafte praktische Interessen. Aus dieser Lebhaftigkeit der praktischen Interessen läßt sich eine wertvolle Folgerung hinsichtlich des Trieblebens der Philosophen herleiten: sind nämlich die Interessen lebhaft, so müssen ihre Elemente, die Triebe, auch eine bedeutende Intensität haben.

Was ist das? Was heißt Intensität bei einem Triebe? Nun zunächst erleben wir unmittelbar die Intensität eines Durstes, eines Liebesverlangens, einer Angst; sie ist das Aufdringliche, das Geltungverschaffende, von uns Beschlagnehmende, Aufwühlende solcher Phänomene, also jedenfalls eine Eigenschaft des Erlebnisses als solchen. Zweitens erschließen wir die Intensität eines Triebes aus seinen Wirkungen, den Ausdrucksbewegungen sowohl wie den Handlungen; wir nennen einen Trieb, z. B. einen Zorn intensiv, wenn die Ausdrucksbewegungen, darunter auch die sprachlichen, heftig sind, wenn die Handlungen sich durch lange Zeit

erstrecken oder gegen erhebliche Widerstände durchgeführt werden, wenn sie, kurz gesagt, ausgiebig oder energisch sind. Veranlagung zu intensiven Trieberlebnissen, die sich subjektiv oder durch Ausdrucksbewegungen zu erkennen geben, nennen wir Leidenschaftlichkeit.

Die Philosophen zeigen im praktischen Leben wenig Aktivität; ausgiebige oder energische Aktionen dürfen wir bei ihnen nur selten erwarten; die Intensität des Trieblebens wird sich also vorwiegend in ihrem subjektiven Erleben, ihren Ausdrucksbewegungen und sprachlichen Äußerungen erweisen. Was wissen wir davon?

Bekannt ist Phädons Erzählung, nach der ein orientalischer Physiognomiker aus den Zügen des Sokrates leidenschaftliche Sinnlichkeit herausgelesen habe. Alkibiades habe dabei laut losgelacht, Sokrates aber eingestanden, daß der Mann ganz recht habe; das sei wohl in ihm, aber er habe es durch den Logos überwunden. Wir haben gar keine Ursache, an der Wahrheit dieses Selbstbekenntnisses zu zweifeln, wird doch auch sonst dem Sokrates hitziges Temperament und starke Sinnlichkeit zugeschrieben¹⁾.

Platon können wir uns ebenso nur als einen Mann von mächtigen Trieben vorstellen. Wie bricht aus seinen Briefen der Grimm gegen Dionys gewaltig hervor, wie temperamentvoll zürnt er in den „Gesetzen“ über die Atheisten; wie leidenschaftlich muß der die Liebe gefühlt haben, der das Gastmahl schreiben konnte.

¹⁾ Wilamowitz, S. 112, Fußnote 3.

Augustinus klagt immer wieder, wie Sinnenlust und Ehrgeiz in ihm wüteten. Er wird nicht müde, die bitteren Qualen der Begierde zu schildern, sich zu entsetzen über den Strudel der Sinnlichkeit, in dem er willenlos fortgetrieben wurde. Dazu die Glut seiner religiösen Inbrunst, das alles redet die Sprache der letzten Leidenschaft, der höchsten Intensität des Trieblebens, welcher der Mensch fähig ist.

Ein Mensch voll leidenschaftlicher Unruhe, eine impulsive und aggressive Natur ist auch Bruno. Wir haben schon wiederholt gesehen, wie ihm seine Heftigkeit überall Feinde schafft, wie er sich speziell durch seine scharfen Angriffe gegen England im „Aschermittwochsmahl“ schadet. Eine flammende Begeisterung für die Erkenntnis, die neue Wissenschaft, schlägt uns aus seinen Schriften entgegen; „nam tangente deo fervidus ignis eris, denn wenn Gott dich berührt, wirst du glühendes Feuer sein“. Dazu paßt, daß er der Überlieferung nach sehr lebhaft in seinen Ausdrucksbewegungen war.

Hobbes wird als ein Mann von reizbarem Naturell geschildert mit Augen, die beim Sprechen so lebhaft wurden, „als ob eine lebendige Kohle darin funkelte“¹⁾; dazu ist er streitbar und ungeduldig, dabei doch zäh und hartnäckig in der Verteidigung seiner Meinungen.

Auch Locke kann in der Polemik recht heftig werden und läßt sich auch sonst leicht vom Zorn hinreißen; er sagt von sich selbst, daß er ein heißes Temperament habe; und dazu paßt das warme Gefühl, das öfters aus seinen Briefen spricht.

¹⁾ Tönnies, S. 53.

Ganz falsch würde man ferner Spinoza beurteilen, wenn man aus der Stille seines Lebens, seiner gleichmäßigen Freundlichkeit, der Beherrschtheit seiner Natur auf ein phlegmatisches Temperament, d. h. eine geringe Intensität des Trieblebens schließen wollte. Es ist schon sehr unwahrscheinlich, daß ein Mensch, der so viel über die Leidenschaften und ihre Beherrschung nachgedacht hat, selber keine habe; aber Colerus berichtet ausdrücklich, Spinoza sei öfters, wenn er in Zorn geriet, aufgestanden und fortgegangen, „aus Furcht, seine Leidenschaften möchten überhandnehmen“¹⁾). Die Ermordung der de Witts bringt ihn in solche Empörung, daß er am Orte der Tat ein Plakat mit der Inschrift „Ultimi barbarorum“ anheften will; an der Ausführung dieses Vorhabens, das ihm leicht das Leben hätte kosten können, wird er nur dadurch gehindert, daß ihm sein Wirt das Haus verschließt.

Rousseau wieder ist einer der leidenschaftlichsten unter den Philosophen; er steht in einer Reihe mit Augustinus und Bruno. Ein feuriges Temperament, lebhafte ungestüme Leidenschaften schreibt er sich selbst zu; eine verzehrende Sinnlichkeit glüht in ihm, die das Begehrn zur Qual macht und den Genuß in der Erwartung so überwältigend erscheinen läßt, daß die Wirklichkeit daneben verblaßt. Auch der Angstaffekt erreicht bei ihm enorme Intensität; eine grausame Phantasie, die immer das Schlimmste ahnt, martert ihn mit ihren Schreckbildern. Das Bild würde unvollständig sein, wenn der Jähzorn darin fehlte; aber

¹⁾ Gebhard, S. 70.

der ist so unbeherrschbar, daß der epochemachende pädagogische Schriftsteller als Erzieher völlig versagt.

Fichtes triebstarke Natur kommt in seinen „Reden an die deutsche Nation“ zu packendem Ausdruck. Aber nicht nur da; er ist einer von den ganz wenigen Philosophen, die auch im Handeln energisch, ja unbeugsam sein können; wegen dieser bekannten Hartköpfigkeit wählt ihn der Senat der Berliner Universität, der sich in Differenzen mit dem Ministerium befindet, zum Rektor.

Schelling ist vor allem ein leidenschaftlicher Polemiker; wenn er angegriffen wird, kann er geradezu in eine „Begeisterung des Zornes“ verfallen, wie er es selbst nennt und sich dabei über jedes Maß hinaus fortreißen lassen.

Darin sehr ähnlich ist ihm Schopenhauer, dessen Polemiken gegen Fichte, Schelling und besonders Hegel ja geradezu in Schimpforgien ausarten; aber auch fern vom wissenschaftlichen Streit ist Schopenhauer von außerordentlich heftigem, reizbarem Temperament. Wegen einer Druckverzögerung seines Werkes schreibt er an seinen Verleger Briefe von solcher Grobheit, daß der den weiteren Briefverkehr mit ihm abbricht. Bekannt ist auch, daß er vom Zorn übermannt eine ältere Frau die Treppe seines Hauses herunterwirft, was für ihn drückende pekuniäre Verpflichtungen nach sich zieht. Dazu erfüllt ihn eine unbändige Sinnlichkeit. Als 18 jähriger gibt er den Qualen, die sie ihm schafft, in ergreifenden Versen Ausdruck; aber sie hat ihn fast durch sein ganzes Leben begleitet. Nehmen wir noch den brennenden Ehrgeiz, der ihn erfüllt und die Ver-

zögerung seines Ruhms so unsagbar bitter empfinden läßt; nehmen wir endlich die qualvollen Angstgefühle, die ihn häufig und ohne jede Veranlassung befallen, so bekommen wir ein Bild von der Triebintensität dieses Mannes, das uns verstehen läßt, warum er den Willen, den blinden bewußtlosen Willen als Kern und Wesen der Welt ansieht. Und nur ein Mensch, in dem die Leidenschaften verzehrend rasten, konnte die Erlösung vom Willen als Ziel des Daseins erfassen.

Comte ist keineswegs so gefühllos, wie es nach seinem ausschließlich der Arbeit gewidmeten Leben scheinen könnte. An den Erfolgen seiner Schüler nimmt er so lebhaften Anteil, daß ihn diese Gefühle, wie er sagt, leicht bis zu Tränen bringen könnten, wenn er sich nicht sorgfältig zusammennehme. Auch zu Zornausbrüchen ist er geneigt; er bedankt sich in seiner Widmung an Clotilde de Vaux, daß sie ihn vor solchen zwecklosen Explosionen bewahrt hätte. Seine Neigung zu Clotilde kennzeichnet er selbst als eine tiefgehende Leidenschaft, die sein ganzes Wesen aufgewühlt und befruchtet habe.

Bei Stirner spricht nichts, was wir aus seinem Leben wissen, für eine besondere Intensität des Trieblebens; aber aus seinem Werk brechen doch zuweilen so zündende Blitze der Leidenschaft, wie sie nur ein Mensch mit mächtigen Trieben schleudern kann.

Endlich Nietzsche; er bildet das Schlußglied der Reihe Augustinus, Bruno, Rousseau, Schopenhauer und sicherlich einen ihrer Gipfel; denn was an Leidenschaft, an vulkanischer Glut im Zarathustra, im Antichrist, in manchen Gedichten lebt, das ist wohl selten erreicht,

sicherlich nie übertroffen worden; „an seinen eigenen Gedanken verbrennen“, mit diesem überraschenden Ausdruck kennzeichnet Nietzsche die Zustände, in denen solche Werke entstanden sind.

Die Annahme, daß das Triebleben der großen Philosophen eine bedeutende Intensität haben muß, hat sich damit für beinahe die Hälfte von ihnen bestätigt. Warum nicht für alle? Weil die Selbstbeobachtungen und Nachrichten über das Temperament der großen Denker nur spärlich sind, und weil philosophische Schriften vielfach ihrer Natur nach nicht geeignet sind, als Ausdruck von Leidenschaften zu dienen, anderseits die gewöhnliche Auswirkung starker Triebe, ausgiebiges und energisches Handeln den Philosophen, wie wir wissen, nicht liegt. Und doch werden wir die Verifikation unserer Annahme bald vervollständigen können. Bis jetzt steht fest: eine erhebliche Zahl der großen Denker sind Menschen von bedeutender Triebintensität.

Die Philosophen sind praktisch insuffizient, haben wir vorher gesehen; viele von ihnen haben ein intensives Triebleben, lernen wir jetzt dazu. Das fassen wir zusammen und sagen: eine erhebliche Anzahl der großen Denker sind Menschen von bedeutender Triebintensität, die aber in der normalen Triebentladung, dem Handeln, scheu und untauglich sind. Ein jeder von ihnen könnte mit Faust sagen:

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen;
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach Außen Nichts bewegen.“

Wenn aber dieser Gott nach Außen nichts bewegen kann, wenn die Triebe bei all ihrer Intensität nicht zu Aktionen führen, was machen sie sonst? Wo bleibt die in ihnen aufgespeicherte psychophysische Energie? Ein Trieb setzt einen Anfang, leitet ein Geschehen ein, es beginnt, mit Avenarius zu reden, eine Vitalreihe; wie geht sie weiter? Und womit endet sie? Diese Frage macht uns nicht verlegen; wir haben sie bereits oben bei der Charakteristik des philosophischen Denkens beantwortet; wir haben gesehen, daß die Lebenstriebe, statt wie sonst zur praktischen Betätigung zu führen, unter besonderen Umständen mit dem Erkenntnistrob verschmelzen und so das philosophische Interesse und die philosophische Betätigung erzeugen können. Und wenn sie das in erheblichem Maße tun, wenn eine beträchtliche Quantität der Triebe sozusagen mit dem Erkenntnistrob dergestalt verschmilzt, so wird der Erkenntnistrob dadurch einmal einen erheblichen Zuwachs, eine mächtige Intensivierung erfahren; er wird aber zweitens auch eine eigentümliche qualitative Veränderung erleiden, eine Hinwendung auf die Probleme nämlich, die den Menschen besonders affizieren, weil sie von seinen Triebzielen handeln, von dem, was ihm sonst im Leben letzter Zweck des Strebens ist; er wird, kurz gesagt, zu einem intensiven philosophischen Interesse werden, und der Mensch, dem dies geschieht, zu einem Philosophen. Der Gott, der nichts bewegen kann, begnügt sich also mit Philosophieren; er wird aus einem aktiven Menschengott ein inaktiver Philosophengott, ein aristotelischer Gott, dessen Tätigkeit nur noch im Denken besteht. Die Lebenstribe

und Interessen, zum Handeln bestimmt, sonst auf Beruf und Erwerb, Liebe und Ehe, Geselligkeit und Politik gerichtet, sie betätigen sich im Denken, und statt zu heiraten, schreibt Spinoza seine Lehrsätze über Liebe und Eifersucht, Schopenhauer seine Abhandlungen über die Weiber, Nietzsche sein Kapitel von Kind und Ehe; statt Umgang mit Freunden zu pflegen, beweisen Schopenhauer und Nietzsche, daß Einsamkeit des Philosophen Schicksal ist; statt Politik zu treiben, ergründen Plato und Aristoteles, Hobbes und Spinoza, Fichte und Hegel das Wesen des Staates. Denken wird zum Ersatz für Leben, Philosophieren tritt an Stelle des Handelns; im Philosophieren betätigen und befriedigen sich die praktischen Interessen; Philosophie wird Triebbefriedigung¹⁾. Ist das aber so, ist der Gedankenbau eines Philosophen genau so Ausdruck seines Trieblebens wie das praktische Verhalten des normalen Menschen, so haben wir ja ein neues Moment kennengelernt, aus dem wir Rückschlüsse auf die Triebintensität eines Menschen ziehen können; so gut wie bei den Handlungen muß auch bei den Gedanken die Ausgiebigkeit und Energie zur Annahme besonderer Intensität der dahinterstehenden Triebe berechtigen. „Die großen Gedanken kommen aus dem Herzen,“ sagt Vauvenargues. Und ganz so Riehl: „Alle großen Dinge und dazu gehören auch die großen Philosophien, kommen aus dem Herzen und der großen Leidenschaft²⁾.“ All unsere großen Denker aber haben tiefe, umfassende und mit höchster Beharrlichkeit durchgeführte Ge-

¹⁾ Vgl. Müller-Freienfels, S. 51.²⁾ Nietzsche, S. 11.

dankensysteme errichtet, ein Beweis, daß sie alle triebstarke Menschen gewesen sind. „Menschen von wirklichem Genie haben starke Leidenschaften,“ sagt Shenstone.

Damit ist unsere Annahme über das Triebleben der Philosophen in vollem Umfang bestätigt. Alle großen Philosophen, heißt das Ergebnis, sind Menschen von großer Triebintensität.

K a p i t e l 17

Ist das Überwuchern des philosophischen Interesses Ursache der praktischen Insuffizienz?

Interessendefekte, Interessenschwäche und Interessendisharmonie waren die Möglichkeiten, die wir oben als Ursachen der praktischen Insuffizienz in Betracht gezogen haben. Defekte und Schwäche der praktischen Interessen kommen für viele Fälle jedenfalls nicht in Betracht; bliebe die Disharmonie, d. h. das Überwuchern eines Interesses über alle andern. In der Tat, wenn beim Don Juan, beim Geizhals, beim leidenschaftlichen Spieler, Sammler, Politiker das Übermaß eines Interesses zu schweren Vernachlässigungen auf allen andern Lebensgebieten führt, muß nicht beim Philosophen die Prädominanz des spekulativen Interesses denselben Effekt haben?

Diese Hypothese ist sehr ansprechend; augenscheinlich gibt sie eine „*vera causa*“, eine wirklich vorhandene Tatsache als Ursache der Insuffizienz an und zwar eine solche, die nicht nur in einigen, sondern in allen Fällen nachweisbar ist; denn das Vorwalten des philosophischen Interesses ist doch anscheinend ein nie fehlendes Charakteristikum des Philosophen. Dann aber eignet sie sich auch vortrefflich zur Erklärung dessen, was sie erklären soll: die dauernde Beschäftigung mit der Theorie, würde sie etwa sagen, entzieht dem Philo-

sophen soviel Zeit und Energie, daß es ihm nicht gelingt, die Verhaltungsweisen des praktischen Lebens auch nur recht zu lernen; aber wenn er sie auch beherrschte, so müßte doch die stete Abgelenktheit seiner Aufmerksamkeit, sowie der Mangel an Zeit und Arbeitskraft, die für die Praxis zu Gebote stände, zu Mißerfolgen führen; diese Mißerfolge wiederum würden dann die Scheu vor dem praktischen Handeln überhaupt erzeugen. Eine Schwierigkeit könnte man in der Ableitung der Unverträglichkeit im Umgang mit Menschen sehen, die wir oben als einen Faktor der praktischen Untauglichkeit kennengelernt haben; aber sie würde sich vielleicht aus der weitgehenden und steten Absorption der Interessen durch theoretische Gegenstände verstehen lassen; denn ein solcher Mensch wird es schwer fertigbringen, sich in seine Umgebung einzufühlen; er wird sie häufig mißverstehen und von ihr mißverstanden werden; er wird sie mit ihren andersartigen Betätigungen vielfach als störend empfinden, und schließlich, wenn seine Unbeholfenheit und Unwissenheit in praktischen Dingen öfters ausgenutzt worden ist, auch verschlossen und mißtrauisch werden. Auf diesem Boden können leicht Konflikte erwachsen; ja, sie müssen es, wenn er noch dazu, wie bei vielen großen Denkern durch ein heftiges Temperament vorbereitet ist. Dann bliebe noch der verschiedene Grad der praktischen Insuffizienz bei verschiedenen Denkern und ihre Veränderungen im Laufe des Lebens zu erklären. Dazu müßten wir annehmen, daß das philosophische Interesse die übrigen zwar bei allen großen Denkern erheblich aber doch in verschiedenem Maße

übertrifft und auch bei ein und demselben Menschen während des Lebens Schwankungen unterworfen ist, eine Annahme, die allerdings ad hoc gemacht ist, und für die wir sonst keine Anhaltspunkte haben. Ist das eben kein Aktivposten für die Überwucherungshypothese, so können wir ihr doch noch einen andern gutschreiben: Wir haben gesehen, daß die ökonomische Insuffizienz mancher Philosophen wirklich mit einem Fehlen des Erwerbsinteresses, besser des Interesses am Gelde überhaupt einhergeht. Diesen Defekt oder diese Geringfügigkeit des pekuniären Interesses brauchen wir nun nicht als letzte Tatsache hinzunehmen; das pekuniäre Interesse erwächst ja allmählich im Laufe des Lebens durch eine Irradiation, eine Übertragung der Interessen an andern Gegenständen auf das Geld, das sich immer wieder als Mittel zu ihrer Erlangung erweist. Wird aber dieses Interesse an andern Dingen von Anfang an durch das philosophische Interesse übertönt und an der Betätigung gehindert, so ergibt sich daraus eine Entwicklungsstörung des Trieblebens: das pekuniäre Interesse kann sich nur unvollkommen oder gar nicht ausbilden.

Eine durch Analogien so nahegelegte, dazu mit anscheinenden Tatsachen operierende und zur Erklärung brauchbare Hypothese hat begreiflicherweise ihre Verfechter gefunden. Schon bei Platon ist sie angelegt. Sokrates nennt sich im Phädros einen krankhaft redenhungrigen Gesellen, dem das Anhören einer philosophischen Unterredung über jedes Geschäft ginge. Ostwald sagt von Comte: „Die ungeheure Konzentration auf die denkerische Arbeit, die zur Fortführung sei-

nes fast übermenschlichen Werkes erforderlich war, beraubte ihn des allergrößten Teils jener Eigenschaften, welche einen Menschen dem andern gegenüber liebenswürdig und gewinnend erscheinen lassen¹).“ Gaupp von Spencer: „Er analysiert alles und versucht alles rationell zu erklären. Dieser eigentliche philosophische Trieb wirkt in seiner Prädominanz vertrocknend auf die andern Seiten seines Lebens²).“ Spranger: „Die übrigen Seiten des Daseins müssen notwendig leiden, wenn der Wert des Erkennens über alle Werte gestellt wird³).“

Damit würde also die Frage nach der Ursache der praktischen Insuffizienz der großen Denker beantwortet sein. Diese Ursache würde in einer Disharmonie der Interessen liegen, gegeben durch die Hypertrophie, die überragende Intensität der philosophischen gegenüber den praktischen Interessen.

Indessen unterliegt die Überwucherungshypothese einem schwerwiegenden Bedenken. Ihr Fundament ist das Überwuchern, die überwältigende Intensität des philosophischen Interesses bei den großen Denkern gegenüber den praktischen Interessen. Nun sind aber auch diese, wenigstens das erotische, gesellige und politische Interesse, wie wir gesehen haben, bei den Philosophen vielfach sehr lebhaft, d. h. intensiver als beim normalen Menschen. Dennoch dominiert nicht das ihnen entspringende, praktische Handeln im Leben des Philosophen, sondern das aus dem philosophischen Interesse erwachsende Denken, und eben daraus schließt

¹⁾ S. 72. ²⁾ S. 43. ³⁾ S. 112.

ja unsere Hypothese, daß bei aller Intensität des praktischen Interesses das philosophische doch noch größer sei. Aber ist dieser Schluß zwingend?

Wenn ein Mensch seinen bisherigen homosexuellen Verkehr aufgibt und heiratet, kann man daraus schließen, daß das heterosexuelle Interesse bei ihm doch stärker sei? Vielleicht; vielleicht aber hat er einfach Furcht vor Erpressungen oder strafrechtlichen Verwicklungen und wird durch diese Furcht gehindert, dem tatsächlich viel stärkeren homosexuellen Trieb zu folgen. Oder wenn Schopenhauer, getreu seinem dem Vater gegebenen Versprechen, dem Gelehrtenberuf entsagte und 2 Jahre Kaufmann war, geschah das, weil das kaufmännische Interesse das wissenschaftliche überwog, oder hielt ihn lediglich die Scheu vor dem Wortbruch zurück, dem weitaus stärkeren wissenschaftlichen Interesse nachzugeben? Es ist klar: Wählt jemand von zwei möglichen Verhaltungsweisen die eine, so kann das geschehen, weil sein Interesse an dieser größer ist, aber ebensogut weil er sich fürchtet oder schämt, kurz Bedenken hat, die andere zu wählen. Wir müssen also auch an die Möglichkeit denken, daß die Philosophen nicht deshalb das Handeln meiden und das Denken vorziehen, weil das Denkinteresse das Aktionsinteresse übertrifft, sondern weil eine Scheu, ein Bedenken, kurz irgendein Hindernis sie vom Handeln zurückhält. Mit dieser Möglichkeit ist aber das Fundament der Überwucherungshypothese erschüttert, denn dieses Fundament, das Überwuchern des philosophischen Interesses über die praktischen, welches uns oben als eine so gesicherte Tatsache erschien, ist

doch zumindestens keine Tatsache der Beobachtung, sondern erst aus der Beobachtung, daß im Leben der Philosophen das Denken dominiert, erschlossen. Dieser Schluß aber ist unsicher; es gibt noch die zweite Möglichkeit, die der Behinderung der praktischen Interessen.

Ergebnis: Die Hypothese, daß die Ursache der praktischen Insuffizienz in der überragenden Intensität des philosophischen Interesses läge, ruht auf unsicherem Fundament, denn die Prävalenz des Denkens im Leben der Philosophen kann nicht nur auf höhere Intensität des philosophischen Interesses, sondern auch auf Behinderung der praktischen Interessen zurückgeführt werden.

K a p i t e l 18

Vorläufige Formulierung der Hemmungshypothese

So kommt die Überwucherungshypothese in Konkurrenz mit einer anderen, deren Möglichkeit wir bereits einmal geahnt haben; es ist lange her, wir sprachen von der Psychologie des philosophischen Denkens, von den Aktionstrieben, die ins philosophische Interesse eingehen; da sprang uns die Frage entgegen, warum diese Aktionstrieben nicht ins praktische Handeln ausmünden, wodurch sie gezwungen werden, sich im Denken zu erschöpfen: „Der Grund“, haben wir damals gesagt, „kann nur in den Menschen liegen, die sich so verhalten¹).“ „Der theoretische Philosoph . . . muß ein Mensch sein, in dem irgendetwas das Handeln behindert¹).“ Und dann wieder, als wir von der Psychologie der praktischen Philosophie handelten, da erkannten wir die hemmenden sowohl wie die spornenden Ideale als Folgen einer Behinderung des Handelns. „Auch der praktische Philosoph“, vermuteten wir, „muß ein Mensch sein, in dem irgendetwas das Handeln behindert²).“

Diese Vermutungen, damals abschließende Gedanken, sie gewinnen jetzt neues Leben; sie werden zu einem Anfang, zu einem ersten Umriß der neuen Hypothese,

¹⁾ S. 39. ²⁾ S. 46.

die wir prüfen müssen. Wie sieht dieser Umriß aus? Die praktische Insuffizienz der Philosophen ist *nicht* Folge eines Überwiegens der philosophischen über die praktischen Interessen; sie entspringt vielmehr einer andersartigen Behinderung dieser praktischen Interessen, einer Hemmung, die sich ihrem Auswirken in Handlungen entgegenstemmt.

Wir haben bereits gesehen, was aus diesen in ihrer praktischen Auswirkung gehemmten Interessen nun weiter wird; sie verschmelzen mit dem Erkenntnistrieb und betätigen sich im Denken, im Philosophieren. Dahn vervollständigen wir die Formulierung der Hemmungshypothese: „Diese Hemmung bewirkt, daß die praktischen Interessen mit dem Erkenntnistrieb verschmelzen und so zu Denktrieben werden“.¹⁾

Wir erkennen, daß die Hemmungshypothese den Kausalzusammenhang zwischen praktischer Insuffizienz und Präponderanz des Denkens, den die Überwucherungshypothese annimmt, geradezu umkehrt. Bei dieser ist die Präponderanz des Denkens Ursache der praktischen Insuffizienz; bei der Hemmungshypothese ist gerade umgekehrt die Präponderanz des Denkens Folge der durch die Hemmung bedingten praktischen Insuffizienz.

Die oben angegebenen Bedingungen des normalen praktischen Verhaltens, Vorhandensein normaler Intensität und Harmonie der Interessen erfahren durch die Berücksichtigung der Hemmungshypothese eine Bereicherung; es kommt als vierte Bedingung die Ab-

¹⁾ Vgl. S. 23.

wesenheit von Faktoren hinzu, welche die normale Umsetzung der Interessen in Handlungen hindern, also die Abwesenheit hemmender Faktoren.

Bei den Philosophen aber, das ist eben der Inhalt der Hemmungshypothese, sind solche hemmenden Faktoren vorhanden, die das Auslaufen der Interessen in Handlungen behindern und sie dadurch auf den Weg der gedanklichen Entladung zwingen, also die praktische Insuffizienz und als ihre Folge die Präpondanz des philosophischen Denkens erzeugen.

Die Hemmungshypothese ist nunmehr zu prüfen und zwar wieder nach den beiden Gesichtspunkten der *causa vera* und der Brauchbarkeit zur Erklärung der praktischen Insuffizienz. Wir fragen also erstens:

Gibt es überhaupt solche hemmenden Faktoren ? und wenn ja :

Sind sie bei den Philosophen nachweisbar ? Und zweitens :

Erklärt die Hemmungshypothese die Scheu und Untauglichkeit der Philosophen im praktischen Leben ?

Besteht die Hemmungshypothese diese Prüfung, so würde dann die Entscheidung zwischen ihr und der Überwucherungshypothese herbeizuführen sein, die sich einmal auf die Gewißheit der Fundamentalannahmen, weiterhin auf die Brauchbarkeit zur Erklärung neuer, bisher noch nicht berührter Tatsachen der Philosophenpsychologie stützen müßte.

K a p i t e l 19

Seelische Hemmungen

Ein Vorgang tritt ein, wenn alle seine Bedingungen, d. h. alle zu seinem Zustandekommen notwendigen Faktoren gegeben sind; nimmt man einen dieser Faktoren weg, so tritt der Vorgang nicht ein; fügt man einen neuen Faktor hinzu, so kann der Vorgang je nach der Natur dieses Faktors zustandekommen oder ausbleiben; im letzteren Falle spricht man von einer hemmenden Wirkung des neueingeführten Faktors.

Solche hemmenden Wirkungen greifen vielfach ins Lebensgeschehen ein. Impft man z. B. ein Pferd mit Milzbrandbazillen, so erkrankt es nach kurzer Zeit; hat man ihm vorher Milzbrandserum eingespritzt, so tritt die Erkrankung nicht ein; das Serum hat auf den Vorgang, zu dem sonst alle Bedingungen gegeben waren, hemmend gewirkt. Der Diabetiker scheidet Zucker im Urin aus; gibt man ihm Insulin, so wird die Zuckerausscheidung gehemmt.

Besonders im Nervensystem spielen hemmende Vorgänge eine bedeutsame Rolle und zwar bereits auf der Stufe der Reflexe. Ein großhirnloser männlicher Frosch, dem man sanft über den Rücken streicht, quakt; das Quaken unterbleibt, wenn man dem Tier gleichzeitig in die Hinterpfote kneift; dieser Reiz wirkt also hemmend auf den Quakreflex. Ein Hund mit durchtrenn-

tem oberen Rückenmark, dem man ganz leicht über eine Seite des Bauches streicht, kratzt lebhaft mit dem entsprechenden Hinterfuß; der Reflex wird gehemmt, sobald man gleichzeitig eine andere Hautstelle reizt. Der Kniestehnenreflex kommt bei manchen Menschen nur zustande, wenn man die Aufmerksamkeit ablenkt; diese wirkt also reflexhemmend. Ein kalter Wasserstrahl, der den Nacken trifft, kann sogar den Atmungsreflex hemmen.

In viel weiterem Ausmaß sind die Instinkthandlungen Hemmungen unterworfen. „Ein Vogel“, sagt Lloyd Morgan, „der während seiner ersten Tage eine Biene mit übeln Folgen verspeist hat, wird lange Zeit nicht nur Bienen, sondern auch größeren Motten, Fliegen und Käfern aus dem Wege gehen¹⁾;“ die Nachwirkung der schlechten Erfahrung hemmt also den Instinkt, nach Insekten zu picken. Auch ein einziger Versuch mit den übelschmeckenden Eucheliaraupen genügt zu meist, junge Hühnchen dauernd zurückzuhalten, solche aufzunehmen. Man kann Schaben, die instinktiv die dunklen Stellen ihres Wohngefäßes aufsuchen, durch wiederholte elektrische Schläge dauernd davon zurückhalten; man kann einen Hund dressieren, bei einem bestimmten Ton nicht zu fressen. In all diesen Fällen unterliegen die Instinkthandlungen Hemmungen, die zum Unterschied von den Reflexhemmungen mehr dauernder Natur sind.

Die menschlichen Handlungen, die ja in letzter Linie auch Instinkten entspringen, sind in gleicher Weise

¹⁾ S. 60.

wie die tierischen hemmbar: Gebranntes Kind scheut das Feuer; die Instinkthandlung des Greifens wird durch die Gedächtnisspur des Schmerzes gehemmt. Die Ohrfeige, die ein Kind erhält, weil es verbotenerweise den Straßendamm betreten hat, wirkt ganz ähnlich hemmend auf die Auswirkung künftiger Gelüste dieser Art wie die elektrischen Schläge bei den Schaben. Alles Strafen in der Erziehung wirkt in dieser Weise hemmend auf intendierte Handlungen; alles Abgewöhnen beruht auf der hemmenden Wirkung unangenehmer Erlebnisse; ein gut Teil des Lernens aus Erfahrung, nämlich das Unterlassen des Unzweckmäßigen, ist ebenso ein Hemmungsaffect.

Das Seelenleben des normalen Menschen ist also überall durchsetzt von Hemmungsprozessen, und wenn wir oben gesagt haben, die vierte Bedingung des normalen praktischen Verhaltens sei die Abwesenheit hemmender Faktoren, so kann das nicht wörtlich richtig sein. Das normale praktische Verhalten ist im Gegenteil gar nicht möglich ohne hemmende Faktoren. Aber dieser Widerspruch wird sich sehr bald lösen.

Was gehemmt wird, sind die Handlungsimpulse; aber wodurch? Welches sind die hemmenden Faktoren? Man hat öfters behauptet, daß die Triebe in Gegensatzpaaren auftreten, z. B. Angriffstrieb — Angst, Exhibitionstrieb — Scham, Hunger — Ekel; dabei würden dann auf der einen Seite Aktionstrieben, auf der anderen mehr hemmende Kräfte stehen. Wiewohl nun dieser Gedanke sich nicht allgemein durchführen läßt, ist die darin liegende Annahme hemmender Instinkte doch richtig.

Bei Tieren gibt es eine rein instinktive Angst, d. h. eine solche, die nicht an unangenehme Erfahrungen anknüpft, z. B. die der Antilope vor dem Tiger, die drei- bis viertägiger Hühnchen vor größeren Tieren oder dem Menschen, die der Köhlerschen Schimpansen vor dem Bild eines singhalesischen Dämons. Solche rein instinktive Angst scheint auch beim Kinde und jungen Menschen vorzukommen bei frühzeitiger oder brüsker Berührung mit dem Sexualleben. Nun ist die Angst als Fluchtaffekt an sich ein Aktionstrieb; aber manchmal wirkt sie nicht als solche, sondern nur als Hemmung anderer Aktionstribe, so wenn sie ein Hühnchen hindert, einen größeren Käfer anzugreifen oder den jungen Menschen zurückhält, seinem sexuellen Drange zu folgen.

Gleichfalls auf sexuellem Gebiete heimisch, von dort aus aber in weite Lebensbezirke einstrahlend, ist der vorwiegend hemmende Instinkt der Scham. Er setzt sich vielfach sexuellen Regungen entgegen, wirkt aber auch hemmend auf die Reflexe der Blase und des Darmes; er behindert die schrankenlose Auswirkung eigen-nütziger Interessen in Beruf, Gesellschaft und öffentlichem Leben, oft wirkt er auch als Gegenspieler des Ehrgeizes, indem er den Menschen von öffentlicher Wirksamkeit abhält.

Der Ekel, ursprünglich bestimmt, die Aufnahme unzweckmäßiger oder zu reichlicher Nahrung zu verhindern, richtet sich weiter gegen die Berührung mit Exkrementen und Schmutz und wird so zur wichtigsten Komponente des Reinlichkeitsbedürfnisses; er macht sich aber auch auf sexuellem Gebiet als hemmen-

der Faktor geltend, ja spielt als solcher sogar in sozialer Hinsicht besonders zwischen Menschen verschiedener Schichten oder Rassen eine Rolle. In der sublimierteren und durch Beteiligung aggressiver Instinkte komplizierten Form der Verachtung bringt er weitere hemmende Momente in die Beziehungen der Menschen.

Endlich nennen wir unter den hemmenden Instinkten die Müdigkeit, deren Wirkungen zwar sehr allgemein, dafür aber vorübergehender Natur sind.

Den stärksten hemmenden Faktor im Seelenleben aber haben wir bei alledem noch nicht erwähnt, da wir bisher nur von Instinkten gesprochen haben: es ist der Schmerz. Der Schmerz wirkt zunächst hemmend auf jede Handlung, die ihn verursacht; sehr treffend bemerkt James, daß es „fast unmöglich ist, sich langsam oder mit Vorbedacht zu schneiden oder zu verstümmeln — da die Hand dem Versuch, den Schmerz herbeizuführen, unüberwindlichen Widerstand entgegenbringt¹⁾“. Mit einer derartigen Hemmung der aktuellen Handlung ist aber die Wirkung des Schmerzes nicht erschöpft; auch zukünftige Handlungen gleicher oder ähnlicher Art werden durch ein- oder mehrmalige schmerzhafte Erfahrungen bereits in der Intention gehemmt; der Schmerz hat also eine Dauerwirkung von hemmendem Charakter, was wir ja bereits oben mit Beispielen belegt haben. Diese Wirkung kann eintreten, ohne daß wir uns der früheren unangenehmen Erlebnisse erinnern; genau so wenig, wie bei der Vornahme einer Addition die Situationen erinnert werden, in denen wir das Addieren gelernt haben, müssen etwa

¹⁾ S. 445.

bei einem Kind, das infolge von Züchtigungen die Gewohnheit, beim Schreiben Nägel zu kauen oder beim Lesen in der Nase zu bohren, abgelegt hat, in den betreffenden Situationen die Erinnerungen an die Züchtigungen lebendig werden, um hemmend zu wirken; dann wirken ihre Gedächtnisspuren unbewußt. Anderseits können solche Erinnerungen, etwa an eine Verbrühung oder einen Hundebiß, auch hervortreten und dann wird ihre hemmende Wirkung häufig noch ganz bedeutend durch das Hinzutreten der Angst verstärkt. Diese Angst, die sich hier im Unterschied von der oben erwähnten, aus schmerzlichen Erlebnissen herleitet, steht mitunter in gar keinem Verhältnis zu dem wirklich erlittenen und zu erwartenden Schmerz; z. B. wenn ein Kranker, der einmal eine Einspritzung bekommen hat, vor dem Einstechen der Kanüle solche Angst hat, daß er sich zu einer weiteren Injektion nicht entschließen kann.

Nicht nur der Schmerz und die Angst vor dem Schmerz, sondern alle Arten körperlich bedingter Unlust, wie Hitze- oder Kälteempfindung, Übelkeit oder Atemnot, setzen in dieser Weise Dauerhemmungen gegen die Handlungen, durch die sie hervorgerufen werden. Und nicht anders steht es mit den seelisch bedingten Unlustgefühlen, wie Langeweile, Einsamkeitsgefühl, gekränktem Ehrgefühl und den Gefühlen, die den Mißerfolg in Beruf, Liebe, Gesellschaft, Politik begleiten. Sie alle und die Angst vor ihnen wirken hemmend auf unsere Aktionen; sie können, wenn sie eindrucksvollen oder gehäuften Erlebnissen entstammen, unsere Unternehmungslust geradezu lähmen.

Die hemmenden Faktoren unseres psychischen Lebens sind also teils Instinkte, wie Angst, Scham, Ekel, teils Unlustgefühle, wie Schmerz, Beklemmung, Langeweile, teils die Gedächtnisspuren unlustbetonter Erlebnisse; da aber auch bei den hemmenden Instinkten die Wirkung von unlustbetonten Empfindungen ausgeht, so können wir ganz allgemein die Unlustgefühle als die hemmenden Kräfte im Seelenleben bezeichnen; das darf übrigens keineswegs dahin mißverstanden werden, daß die Unlustgefühle lediglich Hemmungseffekte und nicht auch entgegengesetzte stimulierende Wirkungen haben könnten.

Nach alledem kann kein Zweifel sein, daß es seelische Hemmungen gibt, und daß sie für unser Handeln, ja für die ganze Entwicklung unseres Könnens und unseres Charakters von einschneidender Bedeutung sind. Und nur das sollte hier gezeigt werden, keineswegs habe ich eine vollständige Übersicht über die hemmenden Faktoren und ihre Auswirkungen angestrebt.

Nach der Tatsächlichkeit und der Bedeutung der seelischen Hemmungen interessiert uns vor allem ein Merkmal an ihnen, das ist ihre Intensität. Schon an den oben gegebenen Beispielen aus der Pathologie, der Immunität gegen Milzbrand und der Insulinwirkung, können wir die Bedeutung der Quantität des hemmenden Momentes erkennen; ein Zuwenig an Serum verhindert den Ausbruch der Krankheit nicht; ein Zuwenig von Insulin setzt die Zuckerausscheidung nur entsprechend herunter, ohne sie aufzuheben. Der Hemmungsvorgang läßt sich also im letzten Falle beliebig fein abstufern. Die Intensität eines Hemmungsvorganges

wird demnach gemessen durch die materielle oder energetische Quantität der durch ihn gehemmten Phänomene; je weniger davon zustandekommt, um so intensiver ist die **Hemmung**. So exakte Experimente oder Beobachtungen wie in der Physiologie liegen auf seelischem Gebiete bisher nicht vor; aber wir haben sehr wohl Anhaltspunkte dafür, daß die hemmenden Faktoren auch hier mehr oder weniger intensiv wirken können.

Mehr beim Einen, weniger beim Anderen; verschiedene Menschen zeigen sich in ganz verschiedenem Grade gehemmt. Aber was für Gradmesser, was für Anhaltspunkte zur Schätzung der **Hemmungsintensität** haben wir? Es handelt sich um Hemmungen des Handelns, der Aktivität; was liegt näher, als aus dem Grade eben dieser Aktivität Rückschlüsse auf die Intensität der Hemmungen zu ziehen, also zu sagen, je aktiver einer ist, desto weniger, je inaktiver, desto mehr wird er gehemmt sein. Aber wir wissen schon aus der Diskussion über die Inaktivität der Philosophen, daß dieser Schluß unsicher bleibt. Inaktivität kann ebenso auf Fehlen, Schwäche, Disharmonie der Interessen beruhen, wie auf besonders intensiven Hemmungen. Wir müssen uns also nach anderen Kriterien für die Intensität der Hemmungen umsehen.

Erstens: Hemmende Momente brauchen sich subjektiv nicht bemerkbar zu machen, haben wir oben gesehen; sie können wirken, *ohne* daß die unangenehmen Erfahrungen erinnert werden oder ihr hemmender Einfluß als solcher durch eine spezifische Empfindung, ein **Hemmungserlebnis** oder **Hemmungsgefühl** zu Be-

wußtsein kommt. Aber dieser subjektive Effekt kann eintreten; es gibt solche Hemmungserlebnisse, solche Gefühle oder besser Empfindungen des Gehemmtseins, und in ihrer Intensität haben wir einen ersten Anhaltspunkt für die Beurteilung der Intensität der Hemmungen selbst.

Nun gibt es Menschen, die ganz besonders intensive derartige Hemmungserlebnisse haben. So schreibt *Ranke* in seiner Biographie: „Du wirst begreifen und billigen, daß ich doch zuletzt auch diesen Antrag (einen Ruf nach Göttingen) ablehnte. Gründe waren für und wider, was mich entschied, war eine ganz unbedingt gebietende innere Stimme, welche nein sagte¹⁾.“ C. F. Meyer, der bekannte schweizer Dichter, sagt von sich selber: „Ich war in einem schweren Bann gebunden, ich lebte nicht. Ich war im Traum erstarrt²⁾.“ Und Grillparzer: „Freilich habe ich die Zeit von meinem 18. bis 25. Jahre in einer ähnlichen *Dumpfheit* und Tatlosigkeit zugebracht³⁾.“ Aus solchen Empfindungen werden wir auf schwer gehemmte Menschen schließen, und die Inaktivität, die in den beiden letzten Zitaten ja gleichzeitig zum Ausdruck gebracht wird, kann dann eine erwünschte Bestätigung für diesen Schluß abgeben.

Zweitens werden wir Hemmungen für um so intensiver ansehen, je *nachhaltiger* sie wirken. Die Hemmung, z. B. die dem jungen Hühnchen aus der bösen Erfahrung mit den Euchelia-Raupen erwächst und

¹⁾ Zur eigenen Lebensgeschichte, S. 302 f., zit. nach O. Apelts Theätetübersetzung, Anm. 13. Platon, IV.

²⁾ Birnbaum, S. 135 (Kursivschrift von mir).

³⁾ Ebenda, S. 142 (Kursivschrift von mir).

für das ganze Leben vorhält, dürfte diese Zählebigkeit ihrer besonderen Intensität verdanken. Ebenso wenn ein Mensch durch eine Enttäuschung, einen Ärger, einen Ekel für alle Folgezeit gehindert wird, den Versuch, der ihm diese Unlustgefühle eintrug, zu wiederholen, wiewohl er durchaus Interesse an der Sache hat, werden wir diese Unverwüstlichkeit der Hemmungswirkung am einfachsten auf eine besondere Intensität des Hemmungsvorganges zurückführen.

Drittens haben wir als einen hemmenden Faktor von besonderer Bedeutung die Angst erkannt, die aus unlustbetonten Erlebnissen hervorgeht. Wenn nun ein Mensch ausnehmend ängstlich ist, wenn er bereits vagen Möglichkeiten aus dem Wege geht, zu übertriebener Vorsicht neigt, besonders mißtrauisch ist oder gar an *krankhaften Angstanfällen* leidet, so werden wir bei ihm mit besonders starken Hemmungen zu rechnen haben. Solche Menschen müssen aber auch schwere Beeinträchtigungen der Aktivität aufweisen. Zum Belege diene das Bekenntnis des Mystikers Hans Engelbrecht aus dem 17. Jahrhundert: „Ich habe zwar drei Jahre lang das Lackemacher Handwerk gelernt, aber ich habe es nicht können viel nützlich gebrauchen, wegen der großen *Seelenangst* halber und Traurigkeit¹⁾.“ Und eine briefliche Äußerung I. G. Zimmermanns, des bedeutenden Arztes und Schriftstellers: „Diese (die Melancholie) gründet sich . . . auf die große damit begleitete Angst . . . und den unendlich gewaltsamen Effort, den ich zu machen habe, wenn ich nach der ersten Tages-

¹⁾ Birnbaum, S. 147 (Kursivschrift von mir).

stunde einen Brief schreiben, eine Seite lesen oder einen Besuch machen soll¹).“

Viertens ist, wie wir gesehen haben, die Scham ein hemmender Faktor, der zwar nicht die Rolle spielt wie die Angst, aber doch weitreichende und energische Wirkungen entfaltet. Also muß ein Mensch, bei dem dieser Instinkt besonders lebhaft ist, ganz wie der Ängstliche auch besonders intensive Hemmungen haben. Eine solche besondere Lebhaftigkeit und Entwicklung des Schamgefühls wird als Schüchternheit bezeichnet; beim schüchternen Menschen also werden wir intensive Hemmungen voraussetzen. Diese Voraussetzung wird dann durch die bekannte Inaktivität solcher Menschen, ihre Scheu im Beruf, im Liebesleben, in der Gesellschaft, ihr Fernbleiben vom öffentlichen Leben wiederum kräftig gestützt.

Ein fünftes Symptom gesteigerter Hemmungen liegt in der Neigung zum Zaudern, der konstitutionellen Unentschlossenheit. Sie entsteht ganz ähnlich wie das Uneschick dadurch, daß der Mensch die negativen, das sind eben die hemmenden Instanzen, die doch schließlich bei allen wichtigen und vielen weniger wichtigen Entschlüssen des Lebens vorhanden sind, besonders stark bewertet und darum bei noch so eindringlichen oder überzeugenden positiven Motiven sich nur mühsam und nach langem Kampfe oder gar nicht zur Entscheidung durchringen kann. Er nimmt dann gern seine Zuflucht zu feststehenden Prinzipien, die ihn ein für allemal der Qual des Zweifels entrücken sollen, oder zu aller-

¹) Birnbaum, S. 137 (Kursivschrift von mir).

hand absonderlichen Mitteln, wie Wahrsagerei, Traumdeutung, oder, wenn er wissenschaftlich veranlagt ist, der Franklinschen Arithmetik, d. h. Addition der zahlenmäßig bewerteten mit plus oder minus versehenen Gründe für und gegen die fragliche Handlung.

Sechstens endlich wissen wir, daß der leichte und störungsfreie Ablauf der seelischen Funktionen lustbetont, der erschwerete und gehemmte dagegen unlustbetont ist. In dem Maße, wie die Hemmungen bei einem Menschen stärker sind als beim Normalen, muß also seine ganze Stimmungslage, sein Temperament zum Traurigen, Depressiven, Melancholischen neigen.

Mithin haben wir in einer solchen Disposition einen weiteren Hinweis auf besondere Intensität der Hemmungen. Das häufige Zusammenvorkommen von depressiver Veranlagung und geringer Aktivität, das besonders kraß in pathologischen Fällen hervortritt, liefert auch hier eine wertvolle Verifikation für die Zurückführung der depressiven Veranlagung auf gesteigerte Hemmungsintensität.

Intensive Hemmungsempfindungen, Nachhaltigkeit der Hemmungswirkung, Ängstlichkeit, Schüchternheit, Unentschlossenheit und depressive Veranlagung, das sind also die Zeichen, aus deren Hervortreten bei einem Menschen wir den Schluß auf besondere Intensität seiner Hemmungen ziehen werden, um so sicherer dann, wenn von diesen Zeichen nicht nur eines, sondern mehrere zusammen vorkommen, um so sicherer auch, wenn sie sich mit Inaktivität kombinieren. Der entgegengesetzte Typ, der Mensch mit geringen Hemmungen, muß gerade umgekehrt durch Freiheit von Hem-

mungsempfindungen, durch Draufgängertum, Keckheit, Entschlossenheit, heiteres Temperament und kräftige Aktivität charakterisiert sein. Sehr treffend schildert James diese Zusammenhänge: „Jener (der Hemmungslose) wird in seiner Gesellschaft die führende Rolle spielen, Lieder singen, Reden halten, Partien veranstalten, Witze machen, die Mädchen küssen, mit den Männern kämpfen, und wenn es nötig sein sollte, sich an die Spitze hoffnungsloser Unternehmungen stellen, so daß der Betrachter zu der Überzeugung kommt, er habe mehr Leben in seinem kleinen Finger, als ein korrekter, bedächtiger Bursche in seinem ganzen Leib. Aber der bedächtige Bursche kann dabei alle diese Möglichkeiten und noch mehr in sich haben, so daß sie in der nämlichen und sogar in noch gewaltssamerer Weise zum Durchbruch kommen könnten, sofern nur die Hemmungen entfernt würden¹).“

Besonders intensive Hemmungen führen zu mehr oder minder starker Einschränkung des Handelns bis zu völliger Inaktivität; besonders geringe Hemmungen bedingen ein Übermaß von Aktivität bis zur Vielgeschäftigkeit, ja bis zur tobsüchtigen Erregung. Eine gewisse mittlere Stärke der Hemmungen gehört also zu den Bedingungen des normalen praktischen Verhaltens. Damit löst sich der oben aufgezeigte Widerspruch, wonach einmal die Abwesenheit hemmender Faktoren, danach gerade das Vorhandensein derselben für das normale Verhalten erforderlich sein sollte. Es ist eben die Abwesenheit intensiver, die Aktionstrieben

¹⁾ S. 437.

unterbindender Hemmungen notwendig, aber ebenso notwendig ist das Vorhandensein normaler, die Aktionstriebe regulierender Hemmungen.

Woher kommt die Verschiedenheit in der Hemmungsintensität bei verschiedenen Menschen? Die hemmenden Kräfte haben wir in den Unlustgefühlen gefunden; es könnte sein, daß Unlustgefühle von gleicher Stärke bei verschiedenen Menschen aus unbekannten Ursachen doch sehr verschieden starke Hemmungswirkungen entfalten; es wäre aber auch möglich, daß die durchschnittliche Intensität der Unlustgefühle selber bei verschiedenen Menschen verschieden ist; der schwach Gehemmte würde dies also sein, weil seine Unlustgefühle es nur zu geringer Stärke brächten, weil er anders ausgedrückt ein dickes Fell hätte, wenig empfindlich wäre; der stark Gehemmte aber würde dieses Temperament haben, weil er zu starken Unlustgefühlen neigte, zartbesaitet, leicht verletzlich, überempfindlich wäre. Daß solche verschiedene Empfindlichkeit tatsächlich als Ursache der individuellen Differenzen in der Hemmungsintensität in Betracht kommt, wird sich später herausstellen; daß in anderen Fällen auch das erstgenannte Verhalten vorkomme, soll aber darum nicht in Abrede gestellt werden.

Die hemmenden Faktoren aber können nicht nur bei verschiedenen Menschen verschieden stark wirken, so daß sich die Typen des „Gehemmten“ und des „Hemmungslosen“ ergeben; sie können auch bei ein und demselben Menschen ihre Intensität ganz gewaltig ändern. Es kann ein sonst ängstlicher Mensch plötzlich eine tollkühne Tat begehen, ein Schüchtern

wird gar nicht selten mit einem Male keck, ein Uneschickter kann gelegentlich außerordentlich geschickt zu Werke gehen, ein Unentschlossener sich keinen Moment besinnen, ein Depressiver ausgelassen lustig sein. Dieser Umschlag kann ganz vorübergehend, er kann auch von längerer Dauer sein; ja, es können lange Zeiten gesteigerter auf solche geringerer Gehemmtheit folgen oder umgekehrt, und es können solche Zeiten sogar periodisch abwechseln.

Die Ursachen für diesen Wechsel im Temperament sind verschieden. Einmal spielt das Lebensalter eine Rolle. Das Kind ist viel weniger gehemmt als der Erwachsene; der junge Mensch, von der Pubertätszeit abgesehen, weniger als der alte. Zweitens die Gesundheit: Schon leichte körperliche oder seelische Störungen können die Hemmungen bedeutend verstärken. Drittens wirken äußere Umstände, besonders Erfolg und Mißerfolg vermindernd bzw. verstärkend auf die Hemmungen; der Erfolg steigt einem zu Kopfe, berauscht, d. h. vermindert die Hemmungen, der Mißerfolg drückt nieder. Viertens endlich gibt es noch innere unbekannte Momente, die die Hemmungsintensität ganz entscheidend beeinflussen; sie sind es, die unabhängig von allen andern Faktoren depressive und heitere Phasen im Leben heraufführen; bei dem Wechsel von Melancholie und Manie mit der gewaltigen Hemmungssteigerung bei der einen, dem völligen Hemmungsausfall bei der andern sehen wir sie in pathologischer Steigerung am Werke.

Die Ergebnisse dieses langen Kapitels lauten demnach:

1. Es gibt in der Seele Faktoren, welche die Aktions-
triebe hemmen.
2. Hemmende Faktoren sind im normalen Seelenleben
von weittragender Bedeutung.
3. Die Hemmungswirkungen haben bei verschiedenen
Menschen verschiedene Intensität.
4. Die Hemmungen haben bei demselben Menschen
zu verschiedenen Zeiten verschiedene Intensität.

K a p i t e l 20

Die Philosophen sind Menschen mit intensiven Hemmungen

Wir wollten die Hemmungshypothese prüfen, die da sagt: die praktische Insuffizienz der Philosophen entspringt einer Hemmung der praktischen Interessen. Wir haben gesehen, daß es solche Hemmungen im Seelenleben gibt, aber auch, daß sie durchaus Bestandteile des normalen Seelenlebens sind, also bei allen normalen Menschen wirken. Trotzdem sind aber normale Menschen praktisch nicht insuffizient, also können wir die praktische Insuffizienz nicht auf die Hemmungen schlechthin, sondern, wenn überhaupt, dann nur auf besonders mächtige Hemmungen, auf Hemmungen gesteigerter Intensität zurückführen. In dieser präziseren Form lautet also die Hemmungshypothese: Die praktische Insuffizienz der Philosophen ist bedingt durch besonders intensive Hemmungen, welche das Ausmünden der praktischen Triebe in Handlungen stark einschränken und sie so zu einer Surrogatbetätigung, dem philosophischen Denken zwingen. Die Prüfung dieser Hypothese erfordert somit den Nachweis, nicht, daß die Philosophen Hemmungen der Aktionstribe aufweisen, das tun sie selbstverständlich, aber das erklärt nichts, sondern daß sie unter ausnehmend wirk-

samen, besonders intensiven, übernormal starken Hemmungen leiden. Ist dieser Nachweis zu führen?

Sokrates spricht an vielen Stellen¹⁾ der platonischen Dialoge von einem göttlichen Zeichen, das ihn hindert, eine Handlung, die er ausführen will, zu vollziehen. Es ist ihm, als ob er aus nächster Nähe eine Stimme hört, die ihm zu tun verbietet, was er vorhat. Im Phädros hält ihn dieses Zeichen, das „Dämon“²⁾, wie er es nennt, zurück, den Fluß zu überschreiten, um den Heimweg anzutreten, im Euthydemos hindert es ihn ganz ähnlich, den Ankleideraum des Lykeions zu verlassen, in der Apologie spricht er davon, wie es ihn oft mitten in der Rede hemme, im Theätet erzählt er, daß es ihm den weiteren Umgang mit manchen seiner Schüler verbiete, im Alkibiades I lässt es ihn jahrelang den Alkibiades nicht anreden; im Staat und ausführlicher in der Apologie schildert er, wie es ihn stets von politischer Betätigung ferngehalten habe. Vorübergehend oder dauernd, in unbedeutenden und in wichtigen Dingen also macht es sich bemerkbar, aber stets nur hemmend, niemals zuratend. „Immer hemmt es mich in einer Handlung, die ich gerade ausführen will²⁾,“ sagt er im Phädros. Und in der Apologie heißt es: „Mich hat diese Erscheinung schon gleich von Kindheit auf begleitet: es ist eine Stimme, die sich immer nur in abmahnendem Sinne vernehmen läßt, um mich von meinem Vorhaben abzubringen, niemals aber in zu-

¹⁾ Apologie 31 D, 40 B. Phädros 242. Euthydemos 272 E. Staat, 496 c. Theätet 151 A. Euthyphron 3 B. Alkibiades I, 103, 124 c.

²⁾ St. 242.

redendem Sinne. Das ist es, was mich der staatlichen Tätigkeit fernhält¹).“ Was ist dies rätselhafte Dämonion? Eine warnende Stimme, sagt Sokrates selbst, aber nicht die Stimme der Vernunft, denn wenn sie ihn z. B. im Euthydemos hindert, das Lykeion zu verlassen, so hat das mit vernünftiger Überlegung nichts zu tun, sondern mit einem vielleicht ganz unbewußten Wunsch oder einer Erwartung, noch etwas Interessantes zu erleben. Auch nicht die Stimme des Gewissens, denn die Handlungen, die sie ihm verwehrt, haben nichts ethisch Anstößiges. Es ist auch nicht „ein praktischer Takt, ein scharfes Gefühl für das der eigenen Individualität Angemessene²)“, wie Apelt meint; denn ein solches Gefühl müßte sich doch auch positiv zuratend äußern; das tut es aber doch eben nie, sondern immer mahnt es ab, warnt, hält zurück, „immer hemmt es mich in einer Handlung, die ich gerade ausführen will.“ Was ist das anders als ein intensives Hemmungserlebnis, ein Lautwerden unlustbetonter Erfahrungen, die man zuvor gemacht, und die nun zwar nicht als solche erinnert werden, aber sich mit ihrer ganzen hemmenden Wirksamkeit zu einer Hemmungsempfindung verdichten, die sich nur durch ihre gewaltige Intensität von ähnlichen Empfindungen des Normalen unterscheidet? Daß Sokrates bisweilen von einer Stimme spricht, die sich aus nächster Nähe vernehmen läßt, braucht auch durchaus nicht gleichnisseweise gemeint zu sein; intensive Erlebnisse dieser Art, sowohl ablehnende wie zustimmende, können auch bei

¹⁾ 31 D.

²⁾ Theätetübersetzung Anm. 13.

geistesgesunden Menschen zuweilen die Form innerer Stimmen annehmen, wie das Ranke in der oben zitierten Äußerung von sich berichtet; ich selbst, der ich auch nicht geisteskrank zu sein hoffe, habe wenigstens einmal im Leben in einer fragwürdigen Situation ein lautes Ja in meinem Innern rufen gehört. Sokrates also ist ein Mensch mit intensiven Hemmungsempfindungen, deren Wirksamkeit durchaus ihrer subjektiven Intensität entspricht; denn er folgt ihnen bedingungslos in allen Lebensfragen, in Wort und Tat. Sokrates ist ein Mensch, dessen Hemmungen eine gesteigerte, übernormale Intensität haben. Das melancholische Temperament, das er nach der Überlieferung gehabt haben soll, kann zur weiteren Erhärtung dieser Tatsache dienen.

Platon ist nach dem Bericht des Aristoteles gleichfalls ein Melancholiker; dazu ist er höchst vorsichtig, ja ängstlich. Mit peinlicher Sorgfalt ist er darauf bedacht, daß nichts von seinen Ansichten über Gott in die Masse dringt. Darum hält er äußerlich streng an der überlieferten Religion fest, tritt in den „Gesetzen“ überall für die alte Götterverehrung ein und wagt im zweiten Brief den Dionys über die Natur der Gottheit nur in „rätselhaften Andeutungen“ aufzuklären, „damit“, wie er selber sagt, „für den Fall, daß der Brief etwa abhanden kommen und aus seiner Verborgenheit im Meere oder zu Lande von irgend jemand hervorgeholt werden sollte, der Leser es nicht verstehe¹⁾“. Und selbst die rätselhaften Andeutungen scheinen ihm

¹⁾ Zweiter Brief, S. 312.

noch gefährlich; darum mahnt er den Empfänger. „Verbrenne diesen Brief nach mehrmaligem Durchlesen¹⁾.“ Diese Vorsicht ist auch das Hauptmotiv, das ihn trotz leidenschaftlicher politischer Interessen von den athenischen Staatsgeschäften fernhält. „Daß er“ (der Politiker) „vielmehr wie ein unter wilde Tiere geratener Mensch, der weder mit an deren frevelhaftem Treiben sich belustigen will, noch die hinreichende Kraft hat, sich allein gegenüber einer Schar von lauter Unholden zu behaupten, ein frühzeitiges Ende findet. . . . wer also dies alles in Erwägung zieht, der hält sich bescheiden zurück und beschränkt sich auf seine persönlichen Angelegenheiten, tritt wie bei einem Unwetter, wenn Staubwirbel und Platzregen vor dem Luftstrom daherbrausen, unter ein Obdach . . .²⁾,“ so sagt er im Staat mit unverkennbarer Beziehung auf sich selbst. Daß er als Jüngling seine Tragödien nicht veröffentlicht sondern verbrannt hat, kann als ein weiterer Beleg für die Intensität seiner Hemmungen gelten. Nach alledem ist auch Platon ein Mensch von übernormaler Hemmungsintensität.

Von Aristoteles wissen wir zu wenig Genaues, um sichere Schlüsse auf so intime Prozesse, wie die Hemmungen es sind, ziehen zu können. Immerhin ist es wahrscheinlich, daß sein bekannter Satz, alle genialen Menschen seien Melancholiker, nicht ohne Erfahrung an sich selbst zustande gekommen ist, daß also auch er ein solches Temperament gehabt hat. Seine Flucht aus Athen wird man dagegen nicht als Zeichen übertriebener

¹⁾ Ebenda, S. 314.

²⁾ S. 496.

Ängstlichkeit auffassen können; sie ist ein Gebot des einfachsten Selbsterhaltungstriebes; denn die Anklage wegen Gottlosigkeit mußte bei seiner politischen Einstellung unvermeidlich das Todesurteil nach sich ziehen.

Augustinus schildert, wie er anfangs der dreißiger Jahre sein gewohntes Dasein nur mit immer wachsender Angst fortzuführen vermag, bis schließlich in einem gewaltigen Gefühlssturm der qualvolle Konflikt zur Lösung kommt, einer Lösung, die in völligem Verzicht auf Liebesleben und weltliche Berufstätigkeit besteht. Die totale Zurückdrängung dieser Interessen spricht für die gewaltige Intensität der mit der Angst einhergehenden Hemmung.

Bruno ist depressiven Anwandlungen unterworfen, die sich bis zur Todessehnsucht steigern. „In tristitia hilaris, in hilaritate tristis“ charakterisiert er sich selbst. „Schon früh im Leben“, sagt Riehl, „sehnte er sich nach ‚dem Ende der an Stürmen reichen Arbeit, nach dem Bett, der stillen Rast und sicheren Ruhe‘ des Todes¹).“

Descartes hat mit 23 Jahren wie Augustinus eine mächtige innere Krise von stark depressivem und ängstlichem Charakter durchgemacht. Unruhe und Zweifel quälen ihn, tiefe Niedergeschlagenheit drückt auf sein Gemüt, ängstliche Träume erschrecken ihn. Die Abkehr vom praktischen Leben durch mystische Versenkung liegt auch ihm nahe; er versucht Beziehungen zu den Rosenkreuzern anzuknüpfen, aber ohne befriedigendes Ergebnis. Ein anderer Weg, auch fort vom Getümmel des Lebens, ist es, der ihm Befreiung bringt,

¹⁾ S. 55.

die leidenschaftliche Hingabe an die Wissenschaft. Ferner ist er ebenso ängstlich wie Platon darauf bedacht, in religiöser Beziehung keinen Anstoß zu erregen. Er beschließt zunächst, seine Gedanken ganz für sich zu behalten, sie nicht einmal niederzuschreiben; dann will er sie nur zu eigenem Gebrauch schriftlich fixieren; erst sehr allmählich unter dem Einfluß des Verkehrs mit andern Gelehrten, kommt er dem Plan der Veröffentlichung näher; aber die Nachricht von der Verurteilung Galileis läßt ihn diesen Plan sofort wieder aufgeben. Drei Jahre dauert es, er ist mittlerweile 40 geworden, bis er endlich doch sein erstes Werk herausgibt; aber das ist keineswegs die zuvor geplante, großenteils fertiggestellte Kosmologie mit den ketzerischen Lehren der Weltbildung und Erdbewegung, sondern die harmlose „Abhandlung über die Methode“, zusammen mit der „Geometrie“, „Dioptrik“ und den „Meteoren“. Erst 8 Jahre später hat er dann die „Prinzipien der Philosophie“ veröffentlicht, in denen jene gefährlichen Lehren zwar enthalten sind, aber die von der Weltbildung als nicht im Ernst gemeint, die von der Erdbewegung abgeschwächt und verklausuliert auftritt.

Locke entschließt sich aus übergroßer Vorsicht und Schüchternheit sogar erst mit 54 Jahren, etwas zu veröffentlichen, obwohl er längst viele seiner Gedanken, auch den „Versuch über den menschlichen Verstand“, im Grundriß wenigstens zu Papier gebracht hat. Bei einer der ersten dieser Veröffentlichungen, dem „Brief über Toleranz“, hält er seine Autorschaft sorgfältig geheim und überwirft sich fast mit seinem Freunde Limborch, weil dieser einige Andeutungen darüber macht.

Treffend wird diese schriftstellerische Vorsicht auch durch eine briefliche Äußerung Burnets charakterisiert: „Mr. Locke“, schreibt dieser an Leibniz, „ist hier bekannt als ein Mann, der mehr als irgendeiner über das, was er schreibt, — insbesondere in der Philosophie —, nachdenkt und reflektiert. Er erwägt es und erwägt es noch einmal, er betrachtet jeden Gegenstand von vorne und von hinten und von der Seite aus, so daß er immer vor demjenigen einen Vorzug haben muß, der nicht so genau alles bedenkt . . .¹⁾“. Ebenso vorsichtig ist er auch im praktischen Leben bei Empfehlungen und bei der Erteilung von Ratschlägen; wir wissen, daß solche ungewöhnliche Bedenklichkeit auf Hemmungen von hoher Intensität schließen läßt.

Ganz ähnlich verhält sich Spinoza; die einzige Schrift, die er überhaupt in seinem Leben selber veröffentlicht hat, der „Theologisch-politische Traktat“ erscheint ohne Namen des Verfassers und mit falscher Bezeichnung des Druckortes. Eine holländische Pentateuch-Übersetzung hat er, wie Colerus erzählt, kurz vor seinem Tode verbrannt. Sogar sein Nachlaß, so verfügt er, soll anonym herausgegeben werden. Auch die Stille und Beherrschtheit seines Wesens spricht für intensive Gehemmtheit. „Seine Leidenschaften“, sagt Colerus, „wußte er in bewundernswerter Weise wohl zu mäßigen. Niemals sah man ihn allzu traurig noch allzu fröhlich²⁾.“

Genau dasselbe sagt Leibniz von sich selbst. „Man wird ihn nie weder ausnehmend fröhlich noch traurig sehen³⁾.“ Und auch Vorsicht oder Ängstlichkeit schreibt

¹⁾ Fechtner, S. 286. ²⁾ Gebhard, S. 69. ³⁾ Fischer, III, S. 294.

er sich zu: „Er ist furchtsam, eine Sache anzufangen, aber kühn, sie durchzuführen¹⁾.“ Diese Äußerung ist besonders charakteristisch; sie besagt, daß die Tathemmungen intensiv sind, aber wenn sie einmal überwunden sind, so macht sich die zurückgehaltene Energie nachhaltig geltend. Das Bild des stark gehemmten Menschen wird noch vervollständigt durch Schüchternheit und Unbeholfenheit in gesellschaftlicher Beziehung: „Ich fühle mich von einem Mangel belästigt, der in der großen Welt schwerwiegt, ich fehle nämlich oft in den Gebräuchen und verderbe dadurch den ersten Eindruck meiner Person²⁾,“ schreibt er an Lichtenstein.

Auch Hume betont wiederholt seine Schüchternheit; als junger Mensch findet er, daß er deswegen zum Reisehofmeister ungeeignet sei; 13 Jahre später nennt er sich in seiner Selbstcharakteristik immer noch „sehr schüchtern“ und „einen Courmacher, der weder Ehemänner noch Mütter beängstigt³⁾“. Als Schriftsteller hat er ganz wie Platon und Descartes große Furcht, in religiöser Beziehung Ärgernis zu erregen. Sein „Treatise“ enthielt ursprünglich ein Kapitel über Wunder, das er eines Tages dem Philosophen Henry Home einsendet mit der Mahnung, es ja niemandem zu zeigen und nach dem Lesen zu verbrennen. „Ich bin eben im Begriff“, fährt er fort, „mein Werk zu kastrieren, das heißt, seine edleren Teile wegzuschneiden, damit es so wenig Anstoß errege wie möglich; ehe das geschehen ist, würde ich mich nicht erdreisten, es dem Dr. zu übergeben. Das ist eine schnöde Feigheit, die ich selbst

¹⁾ Ebenda, S. 294. ²⁾ Ebenda, S. 111. ³⁾ Thomsen, S. 57/58.

an mir tadle . . .¹⁾“ usw. Das betreffende Kapitel ist dann auch der Kastration zum Opfer gefallen. Etwas mutiger ist er später geworden, indem er gewagt hat, auch religionsphilosophische Schriften zu veröffentlichen, aber er hat sich dabei immer Hintertüren offen gehalten, hat gelegentlich seine eigenen Ansichten und sogar den harmlosen Deismus bekämpft und der Staatskirche und dem Theismus seine Reverenz erwiesen. Und der Methode des Kastrierens ist er auch treu geblieben; hat er doch aus seiner letzten philosophischen Veröffentlichung „Naturgeschichte der Religion“ noch nach Fertigstellung des Druckes die zwei Abhandlungen „Über Selbstmord“ und „Über die Unsterblichkeit der Seele“ herausschneiden und vernichten lassen. Die „Dialoge über natürliche Religion“ endlich wagt er überhaupt nicht mehr erscheinen zu lassen, obwohl er selber findet, „daß nichts vorsichtiger und mit größerer Schlauheit geschrieben sein kann²⁾“, und obwohl er sich bewußt ist, daß ihm nicht mehr viel passieren kann, da er kaum noch einige Monate zu leben hat. Dabei aber meint er noch, daß er zu frei sei, wenn er schreibe, dagegen „vorsichtig, wenn er spricht, und noch vorsichtiger, wenn er handelt³⁾“. Mit 18 Jahren erkrankt er an einem nervösen Leiden, das besonders in den ersten Jahren mit schwerer, durch keine philosophischen Tröstungen zu bannender Depression einhergeht.

Rousseau ist, wie einer der Leidenschaftlichsten und Erregbarsten unter den großen Denkern, so auch einer der Gehemmtesten; daß das kein Widerspruch ist, zeigen

¹⁾ Thomsen, S. 39. ²⁾ Ebenda, S. 147. ³⁾ Ebenda, S. 57.

gerade die zahlreichen eingehenden und höchst anschaulichen Schilderungen seiner Hemmungszustände, die er in den „Bekenntnissen“ gibt. Seine Schüchternheit ist so groß, daß sie ihn von den einfachsten und alltäglichsten Verrichtungen zurückhält, sobald er sich beobachtet fühlt. „Tausendmal während meiner Lehrzeit und später bin ich in der Absicht ausgegangen, irgendeine Leckerei zu kaufen. Ich näherte mich dem Laden eines Kuchenbäckers; ich sehe Frauen am Zahltisch; ich glaube, sie schon lachen und unter sich das kleine Leckermaul verspotten zu sehen. Ich gehe an einer Obsthändlerin vorüber, ich schiele nach schönen Birnen, ihr Duft lockt mich, zwei oder drei junge Leute in der Nähe beobachten mich; ein Mann, der mich kennt, steht vor seinem Laden; . . . Ich sehe alle Vorübergehenden für Bekannte an, überall werde ich eingeschüchtert, durch irgendein Hindernis gebunden¹); mein Verlangen wächst mit meiner Verschämtheit, und endlich kehre ich heim wie ein Narr, verzehrt von Begierde²).“ Einen Besuch, den er ein paar Tage verschoben hat, wagt er aus Scham, seine Pflicht so spät zu erfüllen, nachher gar nicht mehr zu machen. Besonders Frauen gegenüber hemmt ihn diese Schüchternheit; eine Bekanntschaft mit einer Dame anzuknüpfen, fällt ihm ungeheuer schwer; und in Gesellschaft von Frauen benimmt er sich häufig so linkisch und blöde, daß sie das Interesse an ihm bald verlieren. Ist er verliebt, so steigern sich diese Erscheinungen bis zur Verwirrtheit und in erotisch verfänglichen Situationen gar, kommt es wiederholt zu

¹⁾ Kursivschrift von mir. ²⁾ Band I, S. 55.

gänzlicher Lähmung der Initiative. Niemals auch im leidenschaftlichsten Liebesrausch wagt er, seine masochistische Perversion einer Frau einzugeben. Als ihn eine heiß begehrte Italienerin, in deren Zimmer er eingedrungen ist, auffordert, zu ihren Füßen Platz zu nehmen, wirft er sich zitternd mit einem Schrei nieder; „aber was man schwer glauben wird, ist, daß ich in dieser Lage nichts weiter zu unternehmen, nicht ein einziges Wort zu sagen, nicht die Augen zu ihr zu erheben, sie in meiner gezwungenen Stellung nicht einmal zu berühren wagte, um mich auf ihre Knie zu stützen. Ich war stumm, bewegungslos, aber sicherlich nicht ruhig; alles verriet die Aufregung in mir, — . . .¹⁾“ Rousseau ist bei dieser Szene 16 Jahre; aber ganz ebenso benimmt er sich ca. 30 Jahre später der Frau gegenüber, die er am leidenschaftlichsten geliebt hat, Madame d'Houdetot. „Wir hatten allein miteinander gespeist, wir waren allein in einem Gebüsch im Mondschein und nach zwei Stunden der lebhaftesten und zärtlichsten Unterhaltung ging sie mitten in der Nacht aus diesem Gebüsch und aus den Armen ihres Freundes so unberührt, so rein an Körper und Herz hervor, wie sie hineingegangen war. Leser, erwäge alle diese Umstände! Ich will weiter nichts hinzusetzen. Und man darf sich nicht etwa einbilden, daß hier meine Sinne mich ruhig ließen, wie bei Therese oder Mama. Ich habe es schon gesagt, diesmal war es Liebe, Liebe mit all ihrer Kraft und all ihrer Raserei²⁾.“ Mit der Schüchternheit verbindet sich bei Rousseau die Ängstlichkeit zu einem Verschmelzungs-

¹⁾ Bd. I, S. 108. ²⁾ Bd. II, S. 240.

Herzberg, Psychologie der Philosophie.

produkt, dessen hemmender Einfluß ihm überall den Umgang mit Menschen erschwert. „Alles macht mich scheu, alles schüchtert mich ein; eine vorüberfliegende Mücke jagt mir Angst ein; ein Wort, das ich sprechen, eine Bewegung, die ich machen soll, widerstrebt meiner Trägheit. *Furcht und Verschämtheit*¹⁾ beherrschen mich dann dermaßen, daß ich mich vor den Augen aller Menschen verbergen möchte. Wenn gehandelt werden soll, weiß ich nicht, was beginnen, wenn geredet werden muß, weiß ich nicht, was sagen; wenn man mich anblickt, bin ich außer Fassung²⁾.“ Solche Zustände machen es ihm unmöglich, frei zu sprechen; aus Angst davor wagt er nicht, vor dem Konsistorium zu erscheinen, wo er sich wegen Unglaubens verantworten soll, flieht er vor einer Audienz beim König, die ihm eine Pension eingebbracht hätte. Sehr vorsichtig ist er in Liebessachen; er macht sich damit so viel Sorgen und Heimlichkeiten, daß sie schon aus dem Grunde meist mißglücken. Auch sonst ist er zur Angst geneigt; daß er sich in jeder Situation die schrecklichsten Folgen ausmalt, haben wir schon gehört; in seiner Jugend quält ihn einige Zeit die Angst vor der Hölle aufs grausamste. Depressionszustände leichterer und schwererer Art hat er wiederholt durchgemacht, den ersten schon mit 24 Jahren; er schildert die damit verbundene Passivität mit den charakteristischen Worten: „ich gewöhnte mich daran, hinzusiechen, nicht zu schlafen, zu denken, statt zu handeln, usw.³⁾“ Denken statt Handeln, das ist in der Tat der Effekt, den Hemmungen von solchem Ausmaß notwendig herbeiführen.

¹⁾ Kursivschrift von mir. ²⁾ Bd. I, S. 53. ³⁾ Ebenda, S. 319.

Kant, in seiner peinlichen Ordnungsliebe, seinem genau geregelten Leben, seiner Gewohnheit, nach Grundsätzen zu handeln, in krassem Gegensatz zu dem unordentlichen, abenteuernden impulsiven Rousseau stehend, ähnelt ihm doch in dem Punkt, der uns hier interessiert, der Intensität der Hemmungen. Aus der schriftstellerischen Vorsicht macht er natürlich auch einen Grundsatz: „Wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen¹⁾,“ schreibt er gelegentlich seines Konfliktes mit der preußischen Regierung auf einen Zettel, der sich in seinem Nachlaß gefunden hat. Nach diesem von ihm öfters ausgesprochenen Prinzip verfährt er denn auch, indem er vor der königlichen Androhung „unangenehmer Verfügungen“ im Falle weiteren Mißbrauchs seiner Philosophie zur Herabwürdigung des Christentums ängstlich zurückweicht und feierlichst erklärt, er werde sich künftighin „aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten“²⁾). Sehr treffend bemerkt Paulsen dazu: „Am Ende hätte der Siebzigjährige die in Aussicht gestellten ‚unangenehmen Verfügungen‘ ruhig abwarten können; über das Verbot der Schriften und etwa noch die Entziehung seiner Gehaltszulage wäre man in Berlin doch kaum hinausgegangen³⁾.“ Diese letztere aber hätte er bei seinem beträchtlichen Vermögen ruhig hinnehmen können. Auffallende und sehr charakte-

¹⁾ Paulsen, Kant, S. 50.

²⁾ Kant, Streit der Fakultäten, Werke V, S. 52.

³⁾ S. 51.

ristische Züge übertriebener Ängstlichkeit finden sich auch sonst in seinem Leben: Er fürchtet besonders, irgendwelchen Schaden anzurichten. Als z. B. eines Tages sein Bedienter ein Weinglas zerbricht, wünscht er, damit ja niemand sich an den Scherben schneide, daß diese vergraben werden möchten. Aber er wagt nicht, diese Obliegenheiten seinem Diener anzuvertrauen, sondern bittet seine Tischgäste darum. Da gehen sie nun im Garten herum und suchen eine Stelle, die genügend abgelegen dazu wäre. Bei jedem Vorschlage aber macht Kant den Einwand, „es wäre doch möglich, daß einmal ein Mensch daran Schaden nehmen könnte, bis endlich nach vieler Überlegung an einer alten Mauer eine Stelle dazu ausgefunden und eine tiefe Grube ge graben wurde, wo die Glasstücke in unserem Beisein sorgfältig verscharrt wurden“¹⁾). Auch ein Zauderer scheint er gewesen zu sein; zweimal steht er, wie berichtet wird, im Begriff, einen Heiratsantrag zu machen, beidemal läßt er aus Unentschlossenheit die Gelegenheit vorübergehen. Seine depressive Veranlagung schildert Kant selber anschaulich in einem Brief an Hufeland: „Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung der Lunge und des Herzens wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte²⁾.“ Und die Hemmungsempfindungen, welche mit dieser „Hypochondrie“ einhergehen, kommen ihm klar zu Bewußtsein; denn er fährt fort: „Und da man des Lebens mehr froh wird durch das,

¹⁾ Jachmann, S. 142. ²⁾ Birnbaum, S. 264.

was man im freien Gebrauch desselben tut, als was man genießt, so können Geistesarbeiter eine andere Art von befördertem Lebensgefühl den Hemmungen entgegensetzen, welche bloß den Körper angehen¹).“ Hemmungen, die aus unangenehmen Erlebnissen entspringen, haben bei ihm eine ganz ungeheure Nachhaltigkeit. Jachmann erzählt, wie er einst mit einem Grafen eine Spazierfahrt gemacht habe, die sich länger ausdehnte, als ihm lieb war, so daß er erst gegen 10 Uhr nach Hause kam. Sogleich faßte er die Maxime, nie wieder in einen Wagen zu steigen, den er nicht selbst gemietet hat, und über den er also nicht selbst disponieren kann; „sobald er eine solche Maxime gefaßt hatte, so war er mit sich selbst einig, wußte, wie er sich in einem ähnlichen Falle zu benehmen habe, und nichts in der Welt wäre imstande gewesen, ihn von seiner Maxime abzubringen²“. Viele Jahre pflegte er den Sonnabend Abend bei seinem Freunde Green in Gesellschaft beim Abendessen zu verbringen; Green stirbt, und von da ab geht Kant nie wieder in eine Abendgesellschaft und isst überhaupt nie wieder zu Abend.

Hegel macht schon äußerlich auf seine Umgebung einen gehemmten Eindruck. Er hat bereits als 19 jähriger etwas Altes und Langsames in seinem Wesen, was ihm von seiten seiner Studiengenossen den Spitznamen „der alte Mann“ einbringt. Einer hat sogar eine Karikatur von ihm gezeichnet, wo er gebückt auf Krücken einherschleicht, mit der Unterschrift: „Gott stehe dem alten Manne bei.“ Im übrigen ist zu erwähnen,

¹⁾ Birnbaum, S. 264. ²⁾ S. 149.

daß er zwei aktuell-politische Schriften, die er mit 26 und 29 Jahren verfaßt hat, niemals hat drucken lassen; was für Hemmungen er dabei gehabt hat, ist unbekannt, daß sie kräftig gewirkt haben, zeigt der Effekt; denn Geschriebenes nicht drucken zu lassen, fällt im allgemeinen dem Menschen nicht leicht und schon gar nicht dem Philosophen.

Unfähigkeit, sich zur Fertigstellung und Herausgabe eines Werkes zu entschließen, tritt bei Schelling in den späteren Jahren seltsam hervor und nimmt infolge des krassen Widerspruchs zwischen den jahrzehntelang wiederholten Ankündigungen und Versprechungen und der völlig fehlenden Leistung ganz einzig dastehende Formen an. 1811, Schelling ist 36 Jahre, soll ein großes Werk, die Frucht langjährigen Nachdenkens erscheinen, „Die Weltalter“. Zu Ostern bereits soll es fertig sein; das erste Buch ist schon gedruckt; Schelling aber verhindert sein Erscheinen. Pfingsten meint er, daß er wohl noch den ganzen Sommer damit hinbringen werde; doch trotz größten Interesses an der Sache, „es ist ein Lieblingskind, an dem ich pflege“, schrieb er, — kommt er nicht voran; im Winter klagt er, der Gegenstand sei zu groß, die Arbeit zu viel, hypochondrische Launen hemmten ihn. Aber Ostern 1812 soll es nun „ganz gewiß“ erscheinen; statt dessen Ende des Jahres wieder eine Ankündigung für das nächste Jahr. Das nächste Jahr bringt den Krieg; Schelling tröstet sich, die Zeitsläufe seien für sein Werk ungünstig, nach dem Kriege wolle er es nicht länger mehr zurückhalten. Der Meßkatalog von 1815 bezeichnet „Die Weltalter“ als bereits erschienen; tatsächlich aber hatte Schelling das Werk

nach Drucklegung von 15 Bogen zum zweiten Male zurückgezogen. 4 Jahre später bekennt er, daß er sich noch immer nicht habe überwinden können, nun auch die letzte Hand anzulegen, weil das Ganze noch nicht völlig nach seinem Sinn gelungen sei. 1821 kündigt er an, er werde seine Vorlesungen über Mythologie drucken lassen; er tut es nicht; 1822 schreibt er einem Freund, er hoffe, sie ihm im nächsten Jahre gedruckt übersenden zu können. 4 Jahre später verspricht er Victor Cousin dasselbe; wiederum steht das Buch als schon erschienen im Meßkatalog, und wiederum zieht es Schelling nach Drucklegung eines erheblichen Teils zurück. 10 Jahre später wird es noch einmal angekündigt; aber obwohl die Sache schon zu einem öffentlichen Skandal geworden ist, hat Schelling das Buch niemals erscheinen lassen, ebensowenig wie „Die Weltalter“, von denen übrigens nie mehr als das erste Buch wirklich existiert hat. Überhaupt hat Schelling seit seinem 40. Jahr so gut wie nichts mehr drucken lassen. Er selbst führt diese unüberwindliche Scheu, diese „mehr als billige Ängstlichkeit“ vor dem Veröffentlichen auf eine Unzufriedenheit mit seinen Geistesprodukten zurück; sie genügen den Ansprüchen nicht, die er an sich stellt; aber der hemmende Effekt dieser Unzufriedenheit übersteigt bei weitem das Maß des Gewöhnlichen. Erwachsen ist diese Ängstlichkeit nach Schellings eigener Vermutung auf dem Boden eines Depressionszustandes, wie er ihn zu wiederholten Malen durchgemacht hat; der erste knüpft an den Tod der von ihm innig geliebten Tochter Karoline Schlegels und verdüstert sein von Kummer und Selbstvorwürfen bedrücktes Gemüt bis zu Selbst-

mordgedanken. Damals ist er 25 Jahre alt. Zehn Jahre später klagt er wieder über hypochondrische Launen, die ihn in der Arbeit behindern; und diese Zustände verschlimmern sich in der Folge, schleppen sich über ein Jahrzehnt hin, um dann langsam abzuklingen. „Es ist vielleicht noch ein Rest meiner so viele Jahre unter ungünstiger und wenig anregender Äußerlichkeit angewachsenen, noch nicht völlig, obwohl schon ziemlich besieгten Hypochondrie, die mich ängstlicher als billig macht¹),“ schreibt er 1821 an Creuzer.

Auch von Herbart hören wir, daß er während seines Jenaer Aufenthalts vom 18. bis 21. Jahre eine Zeit tiefer Niedergeschlagenheit mit schweren Zweifeln durchlebt hat, die ihm den Gedanken an Selbstmord nahelegen.

Zeigen sich bei Schelling die Hemmungen besonders auf schriftstellerischem Gebiet, so durchdringen sie bei Schopenhauer, entsprechend seiner viel ausgesprochenen praktischen Insuffizienz vor allem das praktische Leben. Jede Entscheidung in großen wie in kleinen Dingen wird ihm ungeheuer schwer; in einem Brief an den 19 jährigen rügt bereits seine Mutter seine „edle bekannte Unentschlossenheit“. Diese drückt sich auch in den jahrelang fortgesetzten Reflexionen über die von ihm wiederholt geplante Eheschließung aus; ein besonders drastisches Zeugnis aber liefert uns eine Gegenüberstellung der Vorzüge Frankfurts und Mannheims auf dem Deckel seines Rechnungsbuches aus dem Jahre 1833, die ihm offenbar die Entscheidung zwischen beiden

¹⁾ Fischer, VII, S. 166.

Städten erleichtern soll. Ich setze diese charakteristische Motiv-Tabelle hierher:

Frankfurt

Gesundes Klima.
Schöne Gegend.
Annehmlichkeiten großer Städte.
Abwechslung großer Städte.
Besseres Lesezimmer.
Das Naturhistorische Museum.
Besseres Schauspiel, Oper und Konzerte.
Mehr Engländer.
Bessere Kaffeehäuser.
Die Senckenbergische Bibliothek.
Keine Überschwemmungen.
Weniger beobachtet.
Die Freundlichkeit des Platzes und seiner ganzen Umgebung.
Du bist uneingeschränkter und weniger mit Gesellschaft behellt, die der Zufall, nicht deine Wahl dir gibt, und hast die Freiheit, dir mißliebigen Umgang abzuschneiden und zu meiden.
Ein geschickter Zahnarzt und weniger schlechte Ärzte.
Keine so unerträgliche Hitze im Sommer.
Das Physikalische Kabinett.

Mannheim

Günstige Witterungsverhältnisse (unerträgliche Hitze).
Stille und kein Gedräng (Gedräng im Theater und bei Tisch).
Mehr respektiert.
Besserer Buchhändler für ausländische Literatur.
Die Harmonie u. ihre Bibliothek.
Die Heidelberger Bibliothek.
Ein wirklich geselliger Verein.
Bessere Bäder im Sommer.
Sparst viel an Büchern.
Weniger Diebsgefahr.
In späteren Jahren eine Magd zu halten.
Nichts ist vielbegehrt (das Theater).
Ein besserer Tisch für spätere Jahre.
Ein sehr gutes Lokal zum Abendessen¹⁾.

Einmalige unangenehme Erlebnisse hinterlassen Hemmungen von erstaunlicher Nachhaltigkeit. Durch einen Anstoß, den er bei der ersten Begegnung am Wesen

¹⁾ v. Gwinner, S. 242.

eines Menschen nimmt, ja durch irgendein ihm mißfälligtes Ereignis dabei, läßt er sich für immer zurückschrecken, sich ihm zu nähern; so geht es ihm mit Schleiermacher, so mit Byron. Mit geradezu befreundlicher Schärfe aber prägen sich in Schopenhauers Charakter Ängstlichkeit, übertriebene Vorsicht, krankhaftes Mißtrauen aus. Er fürchtet sich eigentlich vor allem und jedem, vermeintlichen Gefahren nicht weniger als wirklichen. Als Jüngling bildet er sich ein, an allerlei Krankheiten zu leiden oder in Streitigkeiten verwickelt zu sein. Bei Kriegsausbruch fürchtet er, zum Dienst gepreßt zu werden. Er flieht aus Neapel vor den Pocken, aus Berlin vor der Cholera. An seinem Bett hat er stets Degen und geladene Pistolen. Seine Wertsachen hält er an den unwahrscheinlichsten Orten versteckt, seine Geschäftsnotizen macht er englisch, oder, wenn sie besonders wichtig sind, lateinisch und griechisch. Stets fürchtet er, von andern ausgenutzt, betrogen, bestohlen zu werden. Seine Schwester dringt in ihn, einen Akkord mit einem gemeinsamen Schuldner zu schließen, der in Zahlungsschwierigkeiten geraten ist; sogleich argwöhnt er, sie habe sich Sonderentschädigungen ausbedungen; sein Mißtrauen und ihre Gekränktheit führen zu einer zehnjährigen Entfremdung der Geschwister. Sein geliebter Jugendfreund Grégoire de Blésimare, mit dem er nach 20 jähriger Pause wieder in Beziehungen getreten ist, rät ihm, sein Geld nicht bei einer Lebensversicherungsgesellschaft sondern bei ihm selber anzulegen; wieder wittert Schopenhauer eigennützige Absichten und bricht die eben aufgenommenen Beziehungen brüsk ab. Oftmals überfallen ihn, zuweilen auch ganz

unmotiviert, Angstgefühle von krankhafter Stärke. Als sechsjähriges Kind finden ihn die Eltern bei der Rückkehr von einem Spaziergang in sinnloser Verzweiflung; er glaubt, daß sie ihn für immer verlassen hätten. Als Jüngling suchen ihn nächtliche Angstfälle heim; als er 1833 Mannheim verlassen will, wird er wiederum von qualvoller Angst ergriffen. Erst im späteren Alter werden diese Zustände seltener. In engem Zusammenhang damit steht die Neigung zu Depressionszuständen, an denen wie so viele andere Denker auch Schopenhauer leidet. Als 17jährigen versetzt ihn die verhaßte kaufmännische Tätigkeit in tiefe Niedergeschlagenheit; durch den Tod des Vaters steigert sich diese zu einer zwei Jahre währenden Verdüsterung, „die von wirklicher Melancholie wenig mehr entfernt war¹⁾“. Sieben Jahre später ist er „gemütlich wiederum tief leidend und niedergeschlagen²⁾“, weil er sein Leben in eine Zeit gefallen sieht, die ganz andere Gaben erfordert, als er sie besitzt. Bald nach seinem Wegzug von Berlin mit 43 Jahren erkrankt er von neuem mit schwerer Depression; zwei Monate bleibt er, ohne einen Menschen zu sehen, in seiner Stube, auch Selbstmordgedanken scheint er, wie früher schon oft, bei dieser Gelegenheit geäußert zu haben; seine Mutter gerät durch seine Briefe jedenfalls in schwere Besorgnis; sie fürchtet, der Sohn möchte enden, wie der Vater geendet hat.

Comte hat wie Rousseau psychotische Zustände mit Depression, Erregung und Verfolgungswahn durchgemacht; den ersten und schwersten mit 28 Jahren. Ver-

¹⁾ *Curriculum vitae*, v. Gwinner, S. 161.

²⁾ v. Gwinner, S. 164.

dauungsstörungen, Schlaflosigkeit, trübe Gedanken, Verfolgungsvorstellungen leiten ihn ein; dann kommt es zu tobsüchtiger Erregung, die eine Internierung des Kranken notwendig macht; noch in der Rekonvaleszenz unternimmt er einen Selbstmordversuch. Achtzehn Jahre später entwickelt sich von neuem eine Wahnidée mit depressiver Gefühlsbetonung: Comte glaubt sich in Paris seines Lebens nicht mehr sicher, weil ihn die kommende revolutionäre Partei verfolgen würde und plant eine Übersiedlung nach London.

Fechner leidet über drei Jahre an einer schweren neurasthenischen Verstimmung. Oft ist er nahe daran, sich den Tod zu geben, aber es hält ihn die Überzeugung zurück, daß er „durch diese Sünde nichts gewinnen würde, vielmehr in einem künftigen Leben die Leiden nachholen müßte, denen er hier hatte entgehen wollen“¹⁾.

Mill erkrankt mit 20 Jahren an einem Depressionszustand, der sich über ein halbes Jahr hinzieht. Alles, was ihm sonst Freude gemacht hat, erscheint ihm schal und gleichgültig; er fühlt einen Druck, den er dem Schuldbewußtsein des methodistischen Konvertiten vergleicht. Er fragt sich, ob er glücklich sein würde, wenn alle seine Weltverbesserungsziele in diesem Augenblick erreicht wären, und eine innere Stimme antwortet ihm mit Nein. Da sinkt sein ganzer Lebensmut dahin; nichts scheint zu bleiben, nach dem es sich zu streben lohnte. Er ist nicht ganz unfähig, seine gewohnte Tätigkeit fortzusetzen, aber er tut es rein mechanisch. „Ich fragte mich oft, ob ich so fortleben könne oder müsse,

¹⁾ Laßwitz, S. 44.

wenn es nicht anders würde, und antworte mir in der Regel darauf, daß ich es nicht für möglich halte, es über ein Jahr zu treiben¹⁾.“

Stirner gehört wie Spinoza zu den stets ruhig und gleichmütig erscheinenden Menschen, die man für gefühlkalt halten würde, wenn sie nicht durch ihre Werke verrieten, daß die Ruhe nur Beherrschtheit, der Gleichmut nur Schale sei. Wir haben aber noch andere sehr merkwürdige Belege für die abnorme Intensität seiner Hemmungen. Mit 30 Jahren bewirbt er sich beim Provinzial-Schulkollegium um eine Anstellung als Lehrer; er wird für den Augenblick abschlägig beschieden, diese Enttäuschung genügt, um ihn für alle Zeiten auf eine staatliche Anstellung verzichten zu lassen. Die Unlusthemmung ist also von einer befremdlichen Nachhaltigkeit. In geradezu krankhafter Steigerung aber zeigt sich diese Erscheinung noch auf anderem Gebiet. Er erzählt, daß sich seine erste Frau einst im Schlaf unbewußt entblößt habe; von dem Augenblicke an sei es ihm unmöglich gewesen, sie je wieder zu berühren. Man bedenke, daß er mit dieser Frau kaum neun Monate verheiratet war, als sie starb, und daß er sie überhaupt nur fünf Jahre gekannt hat.

Spencer ist einer von den ganz wenigen Denkern, die sich ihrer Gehemmtheit als solcher bewußt sind und dieses Bewußtsein auch äußern. „Schon als Knabe sehnte ich mich (unglücklicherweise hatte ich keine Geschwister) nach einer Auslösung meiner Gefühle; ich pflegte mich nur als halblebendig zu betrachten und

¹⁾ Mill, S. 116.

habe oft geäußert, daß ich hoffe, eines Tages anzufangen zu leben¹).“ Entschlüsse zu fassen muß ihm wenigstens zeitweise sehr schwer geworden sein; um zur Entscheidung über die geplante Auswanderung nach Neu-Seeland zu kommen, greift er zu demselben Mittel wie Schopenhauer, der Motivtabelle, die er entsprechend seiner mathematischen Beanlagung nach Franklin arithmetisiert:

England	Neu-Seeland
Vorteile	Vorteile
10 Größere häusliche Bequemlichkeit.	20 Angenehmeres Klima.
10 größere Auswahl in der Gesellschaft.	40 bessere Gesundheit.
20 Anregung in Literatur.	30 geringere Besorgnis.
6 „ „ Wissenschaft.	35 natürlichere und daher glücklichere Beschäftigung.
10 „ „ Kunst.	30 mehr Mußestunden.
30 Verkehr mit Verwandten.	25 bessere Aussichten für die alten Tage u. für die Familie.
5 Theater.	100 Heirat.
8 Musik.	8 Literatur.
8 Politik.	3 Wissenschaft.
3 Erreichbarkeit des Kontinents.	6 Musik.
	4 Politik ²).

110

301

Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß trotz des enormen Überwiegens der Vorteile Neu-Seelands Spencer doch zu Hause bleibt; genau so wie er trotz der 100 Punkte Eheglück doch nicht heiratet; in der Praxis überwiegen eben die Hemmungen. Als schwerer Neurastheniker ist Spencer endlich auch langwierigen Depressionen unterworfen, die seine Arbeitsfähigkeit auf

¹⁾ Spencer, I, S. 316. ²⁾ Ebenda, S. 232.

ein Minimum herabsetzen; während der drei Jahre, wo er nebenbei seine Biographie schreibt, bringt er es auf nicht mehr als täglich 15 Zeilen.

Nietzsche ist ein ungemein schüchterner Mensch; man hat oft den krassen Gegensatz zwischen der Aggressivität seiner Schriftstellerei und der Weichheit seiner Umgangsformen betont. Empört über fortgesetzten Lärm in seinem Quartier beschließt er zum vierten Male auszuziehen; er denkt sich eine heftige Zornrede aus, es wird eine verbindliche Ansprache und er bleibt. Er zürnt seinem Freunde Rée; aber zehn Briefe, die er ihm schreibt, vermag er nicht abzuschicken, sondern schreibt jeden noch einmal. Schon Basel hat ihn, wie er schreibt, ganz melancholisch gemacht. Die Qual seiner Kopfschmerzen steigert seine Verdüsterung in den folgenden Jahren; Todessehnsucht befällt ihn; er hofft auf den „erlösenden Hirnschlag“.

Unter dem wechselnd-bunten Farbenkleide der Individualität verhüllt, markieren sich in all diesen Charakterzügen und Schicksalen der großen Denker unverkennbar gemeinsame Formen; warnende Stimmen und Sehnsucht nach Gefühlauslösung, Schüchternheit und linkisches Benehmen, Furchtsamkeit, Vorsicht, Mißtrauen, auffallende Nachhaltigkeit hemmender Einflüsse, Neigung zu Angst und Depression bis zu Selbstmordgedanken sind uns Zeichen für abnorme Intensität der Hemmungen, zumal wenn sie bei einem Menschen gehäuft auftreten. 22 von 30 unter den großen Philosophen tragen in mehr oder minder scharfer Ausprägung diese Zeichen; 22 von 30 sind also zweifelsohne Menschen mit abnorm intensiven Hemmungen.

Damit ist der erste Schritt in der Prüfung der Hemmungshypothese vollendet; der Nachweis, daß abnorm intensive Gehemmtheit bei den großen Denkern vor kommt, ja daß sie sogar die Regel bildet; die Grundlage der Hemmungshypothese ist also als *causa vera* erwiesen.

Daran brauchen wir auch nicht irre zu werden, weil wir nicht bei allen großen Denkern Symptome gesteigerter Gehemmtheit gefunden haben; bei Fichte und Hartmann werden sich noch Hindeutungen darauf ergeben; von der Wesensart Epikurs, Bacons, Hobbes, Malebranche, Berkeleys und Feuerbachs aber wissen wir zu wenig, als daß wir die oft so unscheinbaren Äußerungen übernormaler Hemmungsintensität an ihnen zu entdecken erwarten können. Läßt es sich also wahrscheinlich machen, daß Inaktivität und Untauglichkeit bei dem Gros der Philosophen gesteigerter Gehemmtheit entspringt, so werden wir nicht zweifeln, daß dieselben Eigenschaften bei der kleinen Minderheit auch diesen Ursprung haben.

Das Hemmungsniveau der Philosophen ist im ganzen ein höheres als das der gewöhnlichen Menschen; aber dieses höhere Niveau hält sich genau so wenig konstant wie das normale; bei einer Reihe von Denkern können wir viel mehr Intensitätsschwankungen, bei anderen dauernd in einer Richtung, sei es nach oben oder nach unten, fortschreitende Intensitätsveränderungen konstatieren.

Intensitätsschwankungen nämlich müssen wir bei den zahlreichen Denkern annehmen, wo vorübergehend Depressionszustände auftreten; während derselben ist die Hemmungsintensität gesteigert, nach ihrem Abklingen

sinkt sie wieder, ohne daß immer der frühere Stand erreicht zu werden braucht.

Ein allmäßliches Absinken der Hemmungsintensität beobachten wir bei Hume, der ursprünglich so vorsichtig ist, daß er über religiöse Themen überhaupt nicht zu schreiben wagt, allmäßlich aber seine Ängstlichkeit so weit überwindet, daß er, wenn auch mit Hintertüren, seiner Meinung Ausdruck gibt. Dasselbe Phänomen drückt sich bei Schopenhauer in allmäßlichem Seltenerwerden seiner Angstanfälle aus.

Bei anderen Denkern nimmt die Hemmungsintensität im Laufe des Lebens langsam zu. So sagt Rousseau: „Obwohl von Natur schüchtern, bin ich in meiner Jugend zuweilen kühn gewesen, aber nie in meinem reiferen Alter¹⁾.“ K. Fischer über Schelling: „Die Kühnheit der Jugend und das feurige Selbstvertrauen ließen nach, und mir scheint, daß ein Widerwille gegen alles Veröffentlichen und Druckenlassen, ein Mißtrauen gegen das eigene gedruckte Wort mit unter den verborgenen Beweggründen war, die ihn noch im jugendlichen Mannesalter literarisch stumm machten²⁾.“

Wir schließen:

1. Die großen Denker sind Menschen von übernormaler Hemmungsintensität. 2. Auch bei ihnen kann sich im Laufe des Lebens die Hemmungsintensität ändern.

¹⁾ I, S. 215.

²⁾ VII, S. 32.

Kapitel 21

Kann die Hemmungshypothese die praktische Insuffizienz erklären?

Die Hemmungshypothese baut auf gesichertem Fundament der Tatsache der übernormalen Hemmungsintensität der großen Denker. Läßt sich aus dieser Tatsache die praktische Insuffizienz der Philosophen ableiten? Erklärt also die Hemmungshypothese das, was sie erklären soll? Das ist die zweite Frage der Prüfungsvorschrift, die wir oben entworfen haben. Was hieß doch praktische Insuffizienz? Insuffizienz gleich Scheu plus Untauglichkeit lautete unsere Definitionsformel. Unter Scheu verstanden wir dabei nicht etwa eine Angst vor dem praktischen Leben sondern die Tatsache, daß ein Mensch, die Motive ganz dahingestellt, dem Handeln aus dem Wege geht, also es so lange wie möglich aufschiebt, Gelegenheiten dazu ablehnt oder verpaßt, es öfters unterbricht oder bald wieder ganz aufgibt, alles im Gegensatz zum Normalen. Untauglichkeit dagegen war der Sammelname für eine Anzahl von Verhaltungsweisen, denen gemeinsam ist, daß sie zum Mißerfolg führen; also Ungeschicklichkeit, Leichtsinn, Taktlosigkeit, Unverträglichkeit, wiederum alles so ausgesprochen, daß ein Gegensatz zum Normalen resultiert.

Es ist nun ohne viel Worte klarzustellen, daß eine übernormale Intensität der Hemmungen, d. h. ja eine besonders hohe Wirkungskraft der hemmenden Faktoren einem Menschen jedes praktische Handeln erschweren wird; jede Regung von Scham, Angst, Ekel, jedes Unlustgefühl hat ja bei ihm einen ungewöhnlich kräftigen Hemmungseffekt; also wird er überall, wo solche Regungen auftreten, und das heißt doch auf allen Gebieten des praktischen Lebens, das Handeln aufschieben, den Gelegenheiten ausweichen oder sie versäumen, begonnene Tätigkeiten unterbrechen oder bald ganz aufgeben, also dem Handeln, wo es geht, aus dem Wege gehen; er wird inaktiv, er wird scheu sein.

Aber wie steht es mit der Untauglichkeit? Soweit sie auf Ungeschicklichkeit beruht, also großenteils, ist sie, wie oben gezeigt, sehr gut durch gesteigerte Hemmungsintensität zu erklären; denn ungeschickt nennen wir ein Handeln, das stark durch Ängstlichkeit und Schüchternheit gestört und modifiziert wird. Auch Taktlosigkeit, die ja zumeist nichts als gesellschaftliche Ungeschicklichkeit ist, werden wir glatt aus intensiver Gehemmtheit verstehen. Schwerer ist das schon bei der Unverträglichkeit; hier müssen wir bedenken, daß der stark gehemmte Mensch bei kurzer Bekanntschaft mit einem anderen infolge seiner Schüchternheit und Ängstlichkeit durchaus friedlich und umgänglich sein, manches ihm Unangenehme und Langweilige ertragen, sich sich sogar manches gefallen lassen wird, ohne sich recht zu wehren. Hat sich aber genügend Zündstoff aufgespeichert, so bricht er bei irgendeinem Anlaß explosiv hervor und der Krach mit dem ganz überraschten Kol-

legen, Freund oder Gatten ist da. So liegt also in der starken Gehemmtheit an sich, ohne daß eine besondere Intensität der aggressiven Triebe notwendig wäre, der Keim zu Konflikten mit der Umwelt, das ist eben die Unverträglichkeit.

Selbst der Leichtsinn und die Sorglosigkeit, die ja die Philosophen so oft auf beruflichem und pekuniärem Gebiet zeigen, steht, so paradox es klingt, in Zusammenhang mit ihren Hemmungen. Das hat sehr anschaulich Rousseau¹⁾ geschildert: seine Schüchternheit und Ängstlichkeit hindern ihn meist, mit dem Gelde etwas anzufangen; tut er es, so geht es nicht ohne Verlegenheit, Scham, Widerstreben, und er hat nichts davon als Verdrießlichkeit und Ärger aller Art. Darum verachtet er das Geld, wünscht es sich nicht, wenn er es nicht hat und hebt es lange auf, wenn er es hat, weil er es nicht zu verwenden weiß; findet sich aber eine bequeme und angenehme Gelegenheit, so verschwendet er es im Nu. Hier macht also in der Tat die Intensität der Hemmungen die Schwäche des Erwerbswillens und überhaupt des Geldinteresses verständlich.

So werden öfters die Hemmungen schon in die Bildung der beruflichen und pekuniären Interessen störend eingreifen und ihre Entwicklung zu normaler Stärke verhindern; denn diese Entwicklung vollzieht sich doch nur durch Handeln, wobei es aber niemals ohne böse Erfahrungen abgeht; wirken nun die Unlusterlebnisse mit übernormaler Kraft hemmend, so wird eben der Mensch durch Schaden nicht klug, sondern

¹⁾ Bd. I, S. 55.

scheu, und es kommt gar nicht zu den Triebübertragungen, die zur Bildung der beruflichen Interessen notwendig sind. Damit soll nun nicht gesagt sein, daß diese Interessendefekte bzw. der Leichtsinn auf diesen Gebieten bei allen Denkern in der geschilderten Weise zu erklären sind, daß also keinerlei andere Faktoren dabei im Spiele sein könnten; es soll nur der zweifellos bei manchen vorhandene Zusammenhang zwischen Gehemmtheit und praktischem Desinteresse aufgedeckt werden.

Die praktische Untauglichkeit, ihrerseits also ein Hemmungsergebnis, wirkt nun wiederum, wie schon mehrfach betont, auf die Inaktivität verschärfend, denn mit den Mißerfolgen wächst die Scheu vor neuen Unternehmungen.

Die Hemmungshypothese kann also die praktische Insuffizienz in all ihren Teilmomenten verständlich machen. Sie kann sogar noch mehr; praktische Insuffizienz ist, wie wir gesehen haben, zwar bei allen großen Denkern nachweisbar, aber doch in sehr verschiedenem Umfang und Grade; beruht sie auf intensiver Gehemmtheit, also einem quantitativen Faktor, so ist das nicht anders zu erwarten, denn der Grad dieser Gehemmtheit kann natürlich auch ein sehr verschiedener sein, und je nachdem ob er sehr hoch ist oder sich dem normalen nähert, wird die praktische Insuffizienz mehr oder minder ausgesprochen erscheinen.

Die Veränderungen endlich, denen die praktische Insuffizienz unterliegt, ihr Hin- und Herschwanken sowohl wie die einsinnige Steigerung nach oben oder unten im Lauf des Lebens würden sich ungezwungen aus den

soeben aufgezeigten gleichartigen Veränderungen der Hemmungsintensität ergeben.

Das verschiedene Niveau der Hemmungsintensität zusammen mit den Veränderungen derselben im Laufe des Lebens hat also zur Folge, daß das praktische Leben der großen Denker eine buntbewegte Szenerie darstellt, in der leichtere und schwerere Grade der Insuffizienz, Ausdehnung derselben auf alle und Beschränkung auf einige Lebensbezirke, Schwankungen, Aufstieg oder Nachlassen nebeneinander auf die Bühne treten. Daher kommt es, daß die Schilderung der praktischen Insuffizienz so oft mit Einschränkungen hat arbeiten müssen, daß es immer wieder hieß: fast alle, die meisten, die Mehrzahl, das Gros, oder auch nur: zahlreiche, viele von den großen Denkern sind auf dem und dem Gebiet inaktiv und untauglich aber niemals: sämtliche, durchgehends und ohne Ausnahme; darum mußte auch betont werden, daß die Ausdrücke inaktiv und untauglich nur Herabsetzungen, nicht völlige Aufhebungen der Aktivität und Tauglichkeit bezeichnen sollen.

Damit ist der zweite Schritt in der Prüfung der Hemmungshypothese getan: Die Hemmungshypothese, dürfen wir sagen, ist zur Erklärung der praktischen Insuffizienz in allen ihren Details vortrefflich geeignet.

K a p i t e l 22

Dichtungen und religiöse Problemwahl

Die Hemmungshypothese ist zur Erklärung der praktischen Insuffizienz geeignet, die Ueberwucherungshypothese ist es auch; welche ist nun richtig? Wir haben uns vorgenommen, diese Frage durch die Rücksicht auf die Sicherheit der Grundlagen und weiter auf die Brauchbarkeit zur Erklärung oder gar Auffindung neuer Tatsachen zu entscheiden.

Die Überwucherungshypothese ruht auf der Annahme, es sei das philosophische Interesse an Intensität allen andern Interessen des Menschen überlegen; sicher wissen wir aber nur, daß es bei vielen Philosophen dem pekuniären Interesse überlegen ist; die Verallgemeinerung bleibt, wie wir gesehen haben, unsicher. Die Hemmungshypothese ruht auf der Annahme, es entfalten die hemmenden Faktoren bei den Philosophen eine übernormale Wirksamkeit; diese Annahme ist weitgehend sichergestellt. Insofern gebührt also der Hemmungshypothese der Vorzug.

Bliebe die Erklärung weiterer Tatsachen der Philosophenpsychologie; wo sind solche Tatsachen? Wir haben keine vorrätig; aber eine gute Hypothese bewährt sich ja gerade dadurch, daß sie das Auffinden neuer Tatsachen ermöglicht. Suchen wir also am Leitfaden der Überwucherungshypothese.

Wenn bei einem Menschen das philosophische Interesse alle andern an Intensität weit übertrifft, so wird der Mensch mächtig das Bedürfnis empfinden, dieses Interesse ausgiebig zu betätigen. Kann er das, und die großen Denker haben es gekonnt, so ist eigentlich nicht abzusehen, was er sonst noch anfangen sollte, oder was ihm sonst geschehen könnte, als daß er eben nach der Überwucherungshypothese praktisch insuffizient sein muß; zu neuen Tatsachen führt also die Überwucherungshypothese nicht.

Ganz anders die Hemmungshypothese. Wenn ein Mensch infolge übernormaler Wirksamkeit der hemmenden Faktoren seine Triebe nicht voll auswirken kann, so daß sich die praktischen Interessen teils unvollkommen bilden, teils nur unzureichend betätigt werden können, so suchen sich die Triebe gleichsam einen Notauslaß, eine Ersatzbetätigung und Befriedigung; diese ist bei den Philosophen das philosophische Denken. Aber es könnte sehr wohl sein, daß diese Betätigung bei aller Nachhaltigkeit und Intensität noch keine volle Abfuhr der gestauten Triebenergie brächte, daß die an der normalen Entladung behinderten Kräfte bei ihrem Drängen noch andere Auslässe fänden. Freud hat gelehrt, daß ihrer normalen Verwendung entzogene Sexualtriebe von ihrem ursprünglichen Ziel abgelenkt und auf sozial wertvolle Betätigungen gerichtet werden können, ein Vorgang, den er als Sublimierung bezeichnet. Diese Sublimierung ist nun keineswegs, wie Freud meint, auf Sexualtriebe beschränkt; wir haben gehört, daß der Trieb nach Fortleben und Vergeltung den Unsterblichkeitsglauben, der nach Siche-

rung den Gottesglauben hervortreibt. Wo Kampftriebe in polemischen Schriften, Rachsucht in Satiren, Kinderliebe in Sorge um den schriftstellerischen Nachlaß sich äußert, liegen Sublimierungen nicht sexueller Triebe vor. Sublimierte Triebe können in wissenschaftlicher, künstlerischer, religiöser, sozialer Arbeit aufgebraucht werden. Soziale Arbeit heißt Handeln, das liegt den Philosophen nicht; aber nach künstlerischer und religiöser Betätigung müssen wir suchen.

Nach der Betätigung wohlgemerkt, nicht nach dem Talent; wenigstens haben wir keine Ursache, solches bei den Philosophen zu erwarten; wenn dichterische Begabung dennoch bei einigen vorhanden ist, so ist das eine Tatsache für sich, die keineswegs Bedingung für den Versuch zu künstlerischer Produktion, sondern nur Bedingung für den ästhetischen Wert solcher Versuche ist.

Unser Interesse aber gilt nicht dieser ästhetischen Seite der Sache, sondern nur der psychologischen; wir betrachten die in der Tat bei zahlreichen auch untalentierten Denkern vorhandenen dichterischen Produktionen lediglich als Zeugnis dafür, daß es sich um intensiv gehemmte Menschen handelt, die so mächtige Triebenergien abzureagieren haben, daß sie sie auf dem ihnen gangbaren Wege des Philosophierens nicht immer bewältigen können und daher gelegentlich auch noch den für sie so schwer passierbaren Nebenweg der Dichtung in Anspruch nehmen müssen.

Im Phädon wird uns erzählt, daß Sokrates im Gefängnis angefangen habe, zu dichten, was ihm früher völlig ferngelegen habe; sein erstes Werk ist ein Hymnus

auf Apollon; dann bringt er aus Mangel an Phantasie eine Anzahl Fabeln des Aesop in Verse.

Platon hat als junger Mensch Dramen verfaßt, die er dann später verbrannt hat; aber auch ein Teil seiner philosophischen Werke sind Dichtungen, Dichtungen von unerhörter Kraft und Schönheit. Platon ist der größte Dichter unter den Philosophen.

Aristoteles kann Dichterruhm für sich nicht in Anspruch nehmen; aber Verse gemacht hat er auch, u. a. eine Elegie auf den Tod eines Freundes.

Augustinus dagegen ist dichterisch hochbegabt; manche Stellen der Bekenntnisse sind auch rein ästhetisch betrachtet von ergreifender Wirkung.

Bruno hat eine ganze Reihe von Dichtungen, Gesänge, Satiren, Lustspiele verfaßt, und wie bei Plato sind auch die philosophischen Werke voll dichterischen Schwunges.

Leibnitz ist gewiß kein Dichter, aber doch hat auch er beim Tode der Königin von Preußen seinem Schmerz in einem philosophischen Gedicht Ausdruck gegeben.

Rousseau wiederum ist ein Philosoph, den man ebensowohl zu den Dichtern rechnen könnte; er hat Dramen, Novellen und Romane zum Teil von hohem künstlerischen Wert verfaßt.

Kant hat zwar die Professur der Dichtkunst abgelehnt, aber Verse gemacht hat er doch; Borowski¹⁾ meint zwar, es handle sich dabei nur um ganz unbedeutende Gelegenheitsgedichte zu den Gedächtnisschriften auf verstorbene Professoren; Jachmann dagegen findet in Kants Versen Gedankenfülle und kraftvollen Ausdruck.

¹⁾ S. 78.

Auch Fichte ist dichterisch beanlagt, was z. B. in „Der Bestimmung des Menschen“ wirksam zum Ausdruck kommt. Außerdem hat er auch wiederholt kleine Gedichte veröffentlicht.

Hegel hat als junger Mensch einen pantheistischen Hymnus gedichtet; auch in reifem Alter gelegentlich seiner Verlobung hat er sich noch dichterisch versucht.

Schelling hat eine Anzahl von Gedichten verfaßt, in denen poetischer Schwung und Ausdrucksfähigkeit nicht zu erkennen ist.

Schopenhauer zeigt sich schon an vielen Stellen seiner philosophischen Werke als ein Dichter von bedeutender Gestaltungskraft. Es liegt insofern Wahrheit darin, daß man sein Hauptwerk als metaphysischen Roman bezeichnet hat. Auch eine Reihe von Gedichten hat er veröffentlicht; poetischen Wert mißt er ihnen allerdings selber nicht bei.

Fechner hat neben seinen Satiren über Medizin und Naturphilosophie auch ein Bändchen lyrischer Gedichte herausgegeben, ferner ein „Rätselbüchlein“, alles mit viel Phantasie und Originalität, aber für Dichtungen zu abstrakt geschrieben. Seine Neigung gilt im Jünglingsalter mehr der Kunst als der Wissenschaft, aber er erkennt schon damals, daß ihm zur künstlerischen Produktivität „die innere Bedingung“¹⁾ fehlt.

Auch Spencer hat sich mit 23 Jahren als Dichter versucht und ein Gedicht „Der Engel der Wahrheit“ und ein Drama „Der Rebell“ in Angriff genommen.

Nietzsche gehört mit Plato, Augustinus, Bruno und Rousseau zu den Philosophen, die nicht nur den Trieb,

¹⁾ Laßwitz, S. 39.

sondern auch das Talent zu dichterischer Gestaltung haben und dadurch Schopenhauers Meinung, man könne nicht zugleich Philosoph und Dichter sein, widerlegen. Der Zarathustra gehört inhaltlich wie formal zu den großartigsten Dichtungen der Weltliteratur, eine Anzahl kleinerer Gedichte ist von starkem und eigenartigem Reiz, manche sogar von hinreißender Schönheit.

Endlich hat auch Hartmann einen Band „Dramatische Dichtungen“ erscheinen lassen.

Mehr als die Hälfte der großen Philosophen also hat sich, wenn auch zumeist nur in geringem Umfange, dichterisch betätigt, eine erstaunliche Verifizierung unserer Hypothese, daß es die gleiche psychische Struktur, intensive Hemmung der Aktionstribe ist, die der philosophischen wie der dichterischen Produktivität zugrunde liegt.

Daß auch die Religiosität der Sublimierung von Aktionstrieben ihre Entstehung verdankt, hat schon Rousseau gesehen: „Die Hingebung an alles, was mir lieb ist,“ sagt Julie in der „Neuen Héloïse“, „vermochte nicht mein ganzes Herz in Anspruch zu nehmen. Mein Herz hat Kraft übrig, die *nicht gebraucht wird*, und die es *nicht zu verwenden vermag*¹⁾ Weil meine sehnende Seele in dieser Welt nichts findet, was sie erfüllen kann, erhebt sie sich zu der Quelle alles Gefühls und aller Existenz²⁾.“

Das religiöse Interesse macht sich bei fast allen unsern Philosophen unverkennbar, bei vielen sogar in sehr eindrucksvoller Weise geltend. Freilich Religions-

¹⁾ Kursivschrift von mir.

²⁾ Zitiert nach Höffling, S. 118.

stifter und Reformatoren werden wir unter ihnen vergeblich suchen, dazu mangelt es genau wie auf politischem Gebiet an Aktivität und praktischem Blick; auch das erforderliche religiöse Genie hätte wohl nur einer gehabt: Augustinus. Selbst Begründer von Sekten haben wir nur einen: Comte, und Priester nur zwei: Malebranche und Berkeley. Bei allen andern, und außer Mill, Stirner und Spencer haben tatsächlich alle religiöse Probleme behandelt, betätigt sich das religiöse Interesse nur, indem es die Wahl der Probleme beeinflußt, also mit dem Erkenntnistrieb verschmilzt und so zu einem Bestandteil des philosophischen Interesses wird.

Wirkt sich das religiöse Interesse bei den großen Denkern also auch fast ausschließlich in der ihnen gemäßen Weise durch Philosophieren aus, so liefert uns doch auch diese verhüllte Form der Betätigung den Beweis für seine Lebhaftigkeit, und diese wiederum ist ein Hinweis auf die starke Gehemmtheit der Philosophen; denn auch das religiöse Interesse ist, wie gesagt, als Effekt der Sublimierung von Aktionstrieben aufzufassen: und je lebhafter es ist, desto stärker müssen, wie wir schließen werden, die Hemmungen sein, durch welche die Aktionstrieben von ihren ursprünglichen Zielen abgedrängt werden.

Ergebnis:

Dichterische Betätigung bei der Hälfte und religiöses philosophisches Denken bei fast allen großen Philosophen sind Bestätigungen der Hemmungshypothese.

K a p i t e l 23

Neurosen

Die Fähigkeit der Menschen, Triebe zu sublimieren, ist, wie wir aus der Psychoanalyse wissen, verschieden groß, aber stets begrenzt; ein Teil der Triebenergien kann nur durch Aktionen, die auf die ursprünglichen Ziele gerichtet sind, betätigt und durch Erreichung dieser Ziele befriedigt werden. Ist das auch für diesen unsublimierbaren Teil der Triebenergien wegen der Unüberwindlichkeit der entgegenstehenden Hemmungen nicht im vollen Umfange möglich, so kommt es zur neurotischen Erkrankung. Intensive Hemmungen setzen also geradezu eine Disposition zur Neurose. Ist der intensiv gehemmte Mensch gleichzeitig ein solcher von großer Triebintensität, so werden um so leichter Triebreste übrig bleiben, die sich nicht in Aktionen auswirken können; Triebintensität setzt, wie auch Freud betont, ebenfalls eine Disposition zur Neurose. Nun handelt es sich bei den Philosophen um triebstarke Naturen; und weiter nimmt die Hemmungshypothese an, daß sie auch intensiv gehemmte Menschen sind; also müßten sie ganz besonders zur Neurose disponiert sein; wir müßten bei ihnen neurasthenische, hypochondrische, depressive, hysterische, Angst- und Zwangszustände finden; und wenn es richtig ist, daß auch Wahnbildungen auf diesem Boden erwachsen

können, so werden wir paranoische Erkrankungen nicht vermissen.

Nun haben wir bereits oben gesehen, daß eine ganz auffallend große Anzahl unserer Denker an Depressionszuständen gelitten hat; was ich dort unter diesem Namen geschildert habe, ist zum Teil nicht ausgesprochen pathologisch, bei anderen handelt es sich um Grenzzustände, die meisten aber sind Ausschnitte aus unzweifelhaften Krankheitsbildern, deren übrige Züge uns damals nicht, jetzt aber um so mehr interessieren.

In Augustinus bereitet sich Anfang der dreißiger Jahre die innere Wandlung vor; noch ist er an die Welt gefesselt, aber schon keimt in ihm der neue Wille, die Sehnsucht nach Gott; „so lag die Last der Welt, wie auf einem Schlafenden, sanft auf mir“, heißt es in den Bekenntnissen, „und die Gedanken, welche ich sinnend auf Dich (Gott) richtete, glichen den Anstrengungen derer, die aufstehen wollen, aber, von der Tiefe des Schlafes überwältigt, wieder zurück-sinken¹⁾“. Dann aber röhrt sich in seiner Seele die Angst, seine täglichen Geschäfte werden ihm zur Qual, unablässig seufzt er nach Rettung zu Gott und flüchtet sich, so oft er nur kann, aus dem weltlichen Treiben in die Kirche. Immer unerträglicher wird die Seelenangst, quälender der Druck der Berufspflichten, glühender die Sehnsucht nach Erlösung; wir erkennen in der poetischen religiös gefärbten Schilderung die Züge der Angstneurose: Depression,

¹⁾ S. 184.

Unlust zur Arbeit, Überdruß am bisherigen Leben, Angst. Ein kleiner Anlaß, die Erzählung von der plötzlichen Bekehrung zweier Beamter, bringt die aufgestauten Energien zur Explosion: ein gewaltiger Affektsturm bricht in ihm los; schwerste Gewissensbisse über seine Lauheit befallen ihn; er rauft sich die Haare, schlägt sich vor die Stirn, vergießt Ströme von Tränen, bis schließlich bei der Lektüre einer Bibelstelle, die ihm ein Fingerzeig Gottes zu sein scheint, der innere Friede ihn überkommt, der mit der Weltentsagung auch die Heilung bringt, oder in medizinischer Sprache zu reden, die unterdrückten Triebe zur Sublimierung führt und ihnen in dieser Form den Weg zur Betätigung eröffnet.

Den eigentümlichen Seelenzustand, der sich bei dem jungen Descartes im Winterlager an der Donau entwickelt, haben wir bereits oben hinreichend kennengelernt; Unruhe, Depression, Aufgeregtheit, Zweifel, Angsträume charakterisieren ihn; fraglos ein neurasthenischer Symptomenkomplex. Die Heilung erfolgt mit ähnlicher Plötzlichkeit wie bei Augustinus durch eine jähre Erleuchtung, die über ihn kommt, die Erfindung der analytischen Geometrie und den daraus entspringenden Entschluß, die Philosophie auf dieselben untrüglichen Prinzipien und Methoden zu gründen, die in der Mathematik so fruchtbringend sind.

Hume erkrankt, 18 Jahre alt, im Anschluß an starke geistige Überarbeitung mit Müdigkeit, Schlaffheit und Depression; er fühlt sich in seiner Arbeit schwer behindert, da er sich nicht mehr zu konzen-

trieren und keiner Gedankenreihe zu folgen vermag, sondern sie beständig unterbrechen muß, um sich durch andere Beschäftigungen zu erholen. Es gelingt ihm zwar in den folgenden Jahren, eine Fülle philosophischer Gedanken zu konzipieren und in rohen Umrissen schriftlich zu fixieren, aber wenn er sie nun im einzelnen verdeutlichen, ordnen und festlegen will, so versagen ihm zu seinem größten Leidwesen die Kräfte. Vier Jahre bekämpft er die neurasthenische Erschlafung bald durch Ruhe, bald durch Studien, aber er findet, daß ihm beides gleich schlecht bekommt; gut dagegen Tätigkeit und Abwechslung; so beschließt er, sich einem praktischen Beruf zuzuwenden und Kaufmann zu werden. Der Versuch wird aber schon nach 2 Monaten als aussichtslos abgebrochen, und nun begibt sich Hume auf Reisen, die ihm endlich die ersehnte Heilung bringen.

Rousseau, ein Mensch mit masochistisch-exhibitivistisch gefärbtem Sexualleben, ethischen Defekten und Neigung zum Vagabundentum, in Summa ein schwerer Psychopath, verfällt mit 24 Jahren in eine Neurose neurasthenisch-hypochondrischen Gepräges. Er wird abgespannt und traurig, weint über die belanglosesten Dinge und glaubt, binnen kürzester Frist sterben zu müssen. Nach vorübergehender Besserung tritt eines Tages bei einer geringen körperlichen Anstrengung ein eigentümlicher Anfall auf: lautes Hämmern in den Schläfen, Summen, Murmeln, Pfeifen und Klopfen in den Ohren mit plötzlicher Schwerhörigkeit; die Ohrgeräusche und die Schwerhörigkeit verlassen ihn von da ab nicht mehr; es treten Kurzatmigkeit und Schlaflosig-

keit, Schreckhaftigkeit und Stimmungswechsel hinzu; Schwindel beim Bücken und Luftknappheit beim Gehen und Heben verbieten ihm jede körperliche Tätigkeit. Endlich bildet sich bei ihm die hypochondrische Idee, an einem Herzpolypen zu leiden, und er begibt sich auf die Reise nach Montpellier, um dort einen berühmten Arzt zu konsultieren. Unterwegs aber lernt er eine Dame kennen, die auch für ihn Interesse gewinnt, „und damit war es um den armen Jean Jacques geschehen, oder vielmehr um mein Fieber, meine Hypochondrie und meinen Polypen: Alles wurde vergessen in ihrer Gesellschaft, mit Ausnahme des Herzklopfens, das blieb, und von dem wollte sie mich nicht heilen¹⁾“. Jenseits der fünfziger Jahre gerät der lebensuntaugliche, von materiellen Sorgen bedrückte und von den Regierungen verfolgte Mann langsam in den Bann der geistigen Erkrankung. Gleichzeitig mit dem „Emile“, 1762, erscheint ein Werk eines Genfer Arztes über Erziehung, das von der Haarlemer Akademie preisgekrönt wird. Rousseau findet, dieses Buch sei, von einigen Platteitien abgesehen, Wort für Wort aus dem ersten Bande des „Emile“ abgeschrieben, eine völlig haltlose Behauptung. Er glaubt sich auf geheimnisvolle Weise bestohlen, hält sogar den Akademiepreis, ja die Haarlemer Akademie selbst für einen Schwindel, erfunden, um den Diebstahl vor den Augen des Publikums zu verbergen. Anfang 1766 trifft er in England ein, wo Hume dem gehetzten Denker ein sicheres Obdach in der von ihm so geliebten ländlichen Stille bietet.

¹⁾ I, S. 342.

Als aber die englischen Zeitungen, die zuerst seinen Ruhm verkündet hatten, ihn verspotten, als gehässige Schmähsschriften erscheinen, da bricht der Wahnsinn in voller Stärke aus. Rousseau entflieht plötzlich unter Hinterlassung eines Briefes, worin er Hume und seinen Wirt beschuldigt, an einer Verschwörung gegen ihn teilgenommen zu haben; Zweck der Verschwörung sei, ihn zu demütigen und zu entehren. Er irrt nun in England umher, schreibt von unterwegs dem Kanzler, er wolle das Königreich verlassen, wage es aber aus Furcht vor seinen Feinden nicht, aus dem Hause zu gehen, und bittet um einen Führer von Amts wegen. In einem anderen Brief an General Conway behauptet er, er sei auf Humes Veranlassung Staatsgefangener, spricht die Befürchtung aus, ermordet zu werden, und fleht um die Erlaubnis, England verlassen zu dürfen. Tatsächlich kehrt er Mitte 67 nach Frankreich zurück. Aber auch hier findet er keine Ruhe; im Schloß des Prinzen von Conti, der ihn mit größter Verehrung und Güte behandelt, hält er wieder jeden für seinen Feind und Mitakteur in der großen Verschwörung gegen ihn. Ein Freund Rousseaus erkrankt; Rousseau glaubt, man verdächtige ihn, den Freund vergiftet zu haben; der Schloßvogt stirbt; Rousseau ist überzeugt, als Mörder zu gelten und beantragt Untersuchung der Leiche. Nach einem Jahr verläßt er das Schloß, irrt wieder monatelang umher und nimmt Anfang 69 eine Einladung nach einem Schloß bei Bourgoin an. „Der Fußboden, auf dem ich stehe, hat Augen, die Mauern, die mich umgeben, haben Ohren,“ so

schildert er dort seinen Zustand, das typische Verfolgungsgefühl des Paranoikers. „Von Spionen und übelwollenden wachsamen Aufsehern umringt, werfe ich, unruhig und zerstreut in aller Eile einige abgerrissene Worte auf das Papier, die ich aus Zeitmangel kaum überlesen und noch weniger verbessern kann¹⁾.“ Die Wahnideen werden immer absurder; bald meint er, in einem Mordanschlag gegen Ludwig XIV. verwickelt zu sein, dann wieder sollen ihm seine Feinde farblose Tinte beschafft haben, um die Niederschrift der „Be-kenntnisse“ unmöglich zu machen.

Kant leidet in jüngeren Jahren an Herzbeklemmungen mit Verstimmung bis zum Lebensüberdruß. Durch Selbstdisziplin, nämlich Ablenkung der Aufmerksamkeit, lernt er allmählich, wenigstens den Einfluß dieser Beklemmungen auf Stimmung, Gedanken und Handlungen zu beseitigen, während sie als solche bestehen bleiben.

Schelling klagt wiederholt über Anwandlungen einer „hypochondrischen Laune“, die viele Jahre hindurch angewachsen sei; er vermißt die frühere Frische und Unternehmungslust; Arbeitskraft und Selbstgefühl lassen nach; eine unüberwindliche Scheu vor der Fertigstellung und Veröffentlichung seiner Werke macht sich geltend; alles in allem charakteristische Symptome einer Neurasthenie.

Dieselbe Erkrankung hat Herbart als junger Student durchgemacht; Zweifel, Depression, Selbstmordgedanken sind ihre Zeichen.

¹⁾ II, S. 10.

Schopenhauer hat mit 35 Jahren eine Verkettung von Krankheiten durchgemacht, unter denen er auch „Nervenübel“ aufzählt. „Seit einem Monat,“ schreibt er Mai 24 an Osann, „bin ich hergestellt, aber noch so nervenschwach, daß ich vor Zittern der Hände erst jetzt Ihren Brief und zwar mit vieler Mühe beantworten kann, mich dahinschleppe und bei Tage einschlafe¹).“ Acht Jahre später erkrankte er wiederum; wir wissen nicht, ob an einem körperlichen Leiden, jedenfalls sind ausgesprochen nervöse Symptome mit im Spiele: er schließt sich 2 Monate lang von aller Welt ab und verfällt in die düsterste Stimmung, so daß die Mutter ihm schreibt: „Was Du über Deine Gesundheit, Deine Menschenscheu, Deine düstere Stimmung mir schreibst, betrübt mich mehr, als ich Dir sagen kann und darf. Du weißt, warum²).“

Bei Comte bricht im 29sten Jahre ganz akut eine Geisteskrankheit aus; wir haben ihre Symptome bereits oben kennengelernt: Verdauungsstörungen, Schlaflosigkeit, melancholische und Verfolgungsgedanken, dazu Erregungszustände und Zornausbrüche von solcher Intensität, daß seine Frau genötigt ist, das Haus zu verlassen. Eine Internierung und Behandlung bei dem berühmten Esquirol bringt keine Besserung; erst nach fast 2 Jahren erfolgt bei häuslicher Pflege allmähliche Heilung. Im späteren Alter entwickeln sich unauffälliger, aber doch unverkennbar paranoische Züge; die Vorstellung, daß die kommende revolutionäre Partei ihm nach dem Leben trachten

¹⁾ Ebstein, S. 25.

²⁾ v. Gwinner, S. 241.

werde, trägt den Stempel des Verfolgungswahns, ebenso wie die Selbsterennung zum hohen Priester der Menschheit den des Größenwahns.

Fechner verbringt 3 Jahre seines Lebens in schwer neurotischem Zustande. Die Erkrankung beginnt mit den Zeichen einer Neurasthenie: schlechtem Schlaf, Aspannung mit gänzlicher Unfähigkeit zum Denken, trauriger Stimmung und Lebensüberdruß. Später gesellt sich dazu eine wachsende Lichtscheu, die dem Kranken bald Lesen und Schreiben unmöglich macht und ihn nötigt, beim Ausgehen eine Binde vor den Augen zu tragen. Endlich kann er nichts mehr genießen, bringt mehrere Wochen ohne Speisen und Getränke zu und magert zum Skelett ab. Er hält sich für verloren, als ihm eines Tages eine Bekannte eine von ihr selbst zubereitete Speise bringt, die ihm, wie sie geträumt hat, zusagen würde. Fechner genießt sie tatsächlich ohne Schaden, und von da ab bessert sich wenigstens seine Verdauung und sein Kräftezustand. Nicht aber die Augen und die Unfähigkeit zu geistiger Arbeit; im Gegenteil: es tritt zu den bisherigen neurasthenischen und hysterischen Symptomen noch eine Zwangsserscheinung: „Ein Haupt-symptom meiner Kopfschwäche bestand darin, daß der Lauf meiner Gedanken sich meinem Willen entzog. Wenn ein Gegenstand mich nur einigermaßen tangierte, so fingen meine Gedanken an, sich fort und fort um denselben zu drehen, kehrten immer wieder dazu zurück, bohrten, wühlten sich gewissermaßen in mein Gehirn ein, so daß ich das deutliche Gefühl hatte, mein Geist seirettungslos verloren, wenn ich mich nicht mit aller

Kraft entgegenstemmte. Es waren oft die unbedeutendsten Dinge, die mich auf solche Weise packten, und es kostete mich oft stunden-, ja tagelange Arbeit, dieselben aus den Gedanken zu bringen¹⁾.“ Ganz unerwartet erfolgt eines Tages der Umschlag; die Lichtscheu lässt nach; Arbeitslust und Arbeitskraft kehren wieder, und nach über dreijährigem Bestehen sind alle Symptome der Erkrankung verschwunden. Fechner gerät durch diese überraschende Heilung in einen „eigentümlichen überspannten Seelenzustand“, in dem er glaubt, von Gott zu außerordentlichen Dingen berufen zu sein, zu denen ihn eben sein Leiden vorbereiten sollte, und sich im Besitz außerordentlicher physischer und psychischer Kräfte zu befinden. „Offenbar“, fügt er hinzu, „war mein Zustand dem einer Seelenstörung nahe; doch hat sich allmählich alles ins Gleichgewicht gesetzt²⁾.“

Mills neurasthenische Erkrankung kennen wir bereits aus der früheren Schilderung; wir erinnern uns ihrer Symptome: Gleichgültigkeit gegen alles und tiefe Verstimmung; sie dauert etwa ein halbes Jahr, macht noch einige mitunter monatelange Rückfälle von geringerer Schwere und heilt dann endgültig.

Spencer ist weniger glücklich. Er erkrankt, 35 Jahre alt, mit Schlaflosigkeit und einem unangenehmen Gefühl von Benommenheit im Kopf; trotz sofortiger Schonung wollen die Beschwerden nicht weichen; Spencer reagiert höchst empfindlich auf jede geistige Anstrengung. Selbst anderthalb Jahre der Untätigkeit

¹⁾ Laßwitz, S. 43.

²⁾ Ebenda, S. 46.

können seine Gesundheit nicht wiederherstellen; in vollem Umfange hat er sie überhaupt nicht wiedererlangt. Er bringt es im besten Fall auf 3 Stunden intensiver Arbeit täglich, häufig setzt er ganz aus; trotzdem aber hat er immer wieder unter Verschlimmerungen seiner Neurasthenie zu leiden. Sehr schlecht geht es ihm Ende der sechziger Jahre, wo er längere Zeit hindurch Depressionen unterworfen ist, die seine Arbeitsfähigkeit auf ein Minimum herunterdrücken.

Nietzsche leidet an schweren Anfällen von Kopfschmerzen mit Erbrechen und Sehstörungen, die ihn bereits mit 35 Jahren nötigen, seinen Beruf als akademischer Lehrer aufzugeben und seine Arbeitsfähigkeit sowie seine Stimmung aufs empfindlichste beeinträchtigen. Ob es sich dabei um nervöse, möglicherweise mit dem Seelenleben zusammenhängende oder bereits um organisch bedingte Zustände handelt, ist allerdings nicht sicher.

Was Lombroso übersteigert als den Zusammenhang zwischen Genie und Irrsinn bezeichnet, was Birnbaum als die „über Erwarten weitreichende Verbreitung leichter psychopathischer Züge“¹⁾ an hervorragenden Menschen konstatiert, das zeigt sich nach alledem speziell bei den großen Philosophen in greller Beleuchtung: fast die Hälfte von ihnen weist nicht nur psychopathische Züge sondern ausgesprochene Neurosen mehr oder minder schweren Grades auf, in einzelnen Fällen bis zur geistigen Störung entwickelt; ein Ergebnis, das für uns nichts Überraschendes hat, weil wir es auf

¹⁾ S. 98.

Grund der Hemmungshypothese erwarten durften, und das nun seinerseits dieser Hypothese eine weitere kräftige Stütze verleiht.

Damit ist der Kampf zwischen Überwucherungs- und Hemmungshypothese zugunsten der letzteren beendet; sicherer fundiert als die Überwucherungshypothese, an Brauchbarkeit zur Erklärung der praktischen Insuffizienz ihr gleich, an heuristischem Wert überlegen, verdient sie entschieden den Vorzug.

K a p i t e l 24

Philosoph und Künstler

Einen weiten Weg haben wir zurückgelegt, um zum Verständnis der praktischen Insuffizienz zu gelangen; aber er hat sich gelohnt, wir haben mehr gefunden, als wir gesucht hatten, nicht nur die fragliche Erklärung, sondern neue Einblicke ins Seelenleben der großen Denker. Was wissen wir nun in Summa davon?

1. Die Philosophen sind Menschen von ungewöhnlicher Triebstärke.
2. Die Hemmungen haben bei ihnen eine übernormale Intensität.
3. Sie sind praktisch insuffizient.
4. Sie haben eine Neigung zur dichterischen Produktion.
5. Sie sind zu Neurosen disponiert.

Wir wissen, daß die praktische Insuffizienz eine Folge der starken Gehemmtheit, die dichterische, religiöse und, wenn man so sagen darf, neurotische Produktivität ebenso Folgen aus dieser in Verbindung mit der ungewöhnlichen Triebstärke sind. Als unabhängige Merkmale der großen Denker bleiben also die Triebstärke und die Hemmungsintensität.

Diese Bedingungen sind, wie wir aus der Häufigkeit ihres Vorkommens schließen, notwendig für das Zustandekommen eines großen Philosophen; wir fragen:

sind sie auch ausreichend? Muß also ein Mensch mit mächtigen Trieben und kräftigen Hemmungen ein großer Denker werden, oder gibt es für ihn noch andere Möglichkeiten der seelischen Entwicklung? Offenbar; wir haben ja gesehen, daß Triebe in sublimierter Form zu Motoren des künstlerischen und religiösen Schaffens und, wo die Kräfte zur Sublimierung versagen, zu Quellen der neurotischen Produktionen werden; es kann also der triebstarke und intensiv gehemmte Mensch auch Künstler, auch religiöser Reformator oder Sektenstifter, auch Neurotiker werden. Warum wird er in einigen Fällen das alles nicht oder nur nebenbei, in der Hauptsache aber Philosoph? Philosophieren ist ein wissenschaftliches Denken; in jedem wissenschaftlichen Denken und ganz besonders im produktiven wissenschaftlichen Denken aber spielt das Erfinden, das mittelfindende Denken, wie es oben hieß, eine ausschlaggebende Rolle; ist doch jede neue Entdeckung, jeder neue Beweis nur mittels solchen Denkens zu finden; zum Erfinden aber gehört Intelligenz; ja Intelligenz ist recht eigentlich und vor allem die Fähigkeit des Erfindens, wer also wie der große Philosoph erfindendes Denken mit eminentem Erfolge übt, der muß Intelligenz in eminentem Maße besitzen. Es ist nicht notwendig, diese überragende Intelligenz bei den großen Denkern im einzelnen nachzuweisen, zu erzählen, wie der und jener schon als Kind durch glänzende Geistesgaben auffällt oder als junger Mensch durch selbständiges Denken, scharfsinnige Disputationen, Lösung schwieriger Aufgaben allgemeine Bewunderung erregt; es genügt, auf die Werke der großen Denker als Zeugnisse ihrer eminenten

ten Intelligenz hinzuweisen. Diese übernormale Intelligenz also ist eine weitere Bedingung, die erfüllt sein muß, damit ein Mensch ein großer Denker werde.

Aber auch dem großen Dichter sind wir geneigt, überragende Intelligenz zuzuschreiben; und so wäre auch mit diesem weiteren Moment noch nicht der ganze Komplex der Bedingungen erkannt, der einen Menschen zum großen Denker mache.

Wir haben oben¹⁾ die Intelligenz analysiert; sie ergab sich uns als die Fähigkeit, mit Gedanken zu probieren, die unbrauchbaren zu verwerfen, die brauchbaren auszuwählen. Erinnern wir uns des Knaben, der die Blumen hinter dem Zaun haben wollte; es kommen ihm allerlei Einfälle, wie er sein Ziel erreichen könnte; einige wies er ab; dann erschien ihm einer brauchbar; den beschloß er auszuführen. An einem solchen Akt des intelligenten Denkens können wir dreierlei unterscheiden: das zugrundeliegende Wollen, in letzter Linie also Triebfaktoren, das Aufstauchen von Einfällen und die Ablehnung oder Annahme derselben; es gehört also, um gebräuchliche Ausdrücke anzuwenden, zu einem Intelligenzakt Trieb, Phantasie und Kritik. Keiner der drei Faktoren ist entbehrlich: ohne Trieb gerät die Phantasie nicht in Tätigkeit, ohne Phantasie müßte sich der Trieb in blindwütig monotonem Probieren erschöpfen, ohne Kritik würden auch die unbrauchbarsten Einfälle angenommen und probiert werden; niemals kommt das heraus, was wir Überlegen, Erfinden, intelligentes Denken nennen.

Überragende Intelligenz verlangt also eine besondere

¹⁾ S. 32 ff.

Entwicklung dieser drei Faktoren: hohe Triebintensität, lebhafte Phantasie, kritischen Scharfsinn. Das Überwiegen der Phantasie oder der Kritik gibt dann der Intelligenz noch ihr besonderes Gepräge.

Bedenken wir nun: Philosophieren ist wissenschaftliches Denken; wissenschaftliches Denken ist kritisches Denken; wer, wie der große Philosoph wissenschaftliches Denken erfolgreich handhabt, muß also ein scharfsinniger Kritiker sein. Das braucht der Künstler, der Dichter in weit geringerem Grade; und so unterscheidet sich die Intelligenz des Philosophen von der des Künstlers durch das Überwiegen des kritischen Faktors; sie ist wissenschaftliche, d. h. kritische Intelligenz.

Zum wissenschaftlichen Denken ist der Philosoph noch durch ein weiteres Moment besonders befähigt; das ist seine Neigung und sein Talent zum Systematisieren; der systematische Charakter ist ja das zweite unentbehrliche Merkmal des wissenschaftlichen Denkens. Systematisieren heißt Zusammenhang und Ordnung in Erkenntnisse oder Gedanken bringen. Dieser Systemtrieb, der dem Philosophen mit dem Paranoiker gemeinsam ist, ergibt einen zweiten Unterschied zwischen Philosoph und Dichter; dem Dichter fehlt er nämlich, und es tritt dafür ein anderer Mechanismus kräftig hervor; das ist der Projektionsmechanismus. Wir verstehen darunter den Zwang¹⁾), seelische Vorgänge als Dinge oder Eigenschaften der Außenwelt aufzufassen, wie er sich bei jedem Menschen schon in dem Erlebnis einer realen Außenwelt, weiterhin im Traum in der stimmungsmäßigen, sei es rosigem oder grauen

¹⁾ Vgl. Hoche, S. 966.

Färbung der Wirklichkeit kundgibt, wie er völkerpsychologisch Dämonen und Göttergestalten schafft und beim Geisteskranken zu Halluzinationen oder wahnhaften Verzerrungen des Weltbildes führt. Diese Fälle zeigen aber nur das Extrem, den Endeffekt sozusagen der Projektionswirkung, insofern in ihnen tatsächlich der Glaube an die Realität der projizierten Inhalte als äußere Wirklichkeiten besteht; auf dem Wege dazu liegt die Fähigkeit und der Drang, Gedanken und Triebe zu personifizieren und zu dramatisieren, ohne gerade an die objektive Wirklichkeit der Phantasieschöpfungen zu glauben, eine Erscheinung, die wiederum den Dichter mit dem Paranoiker verbindet. In ihrer besonderen Ausbildung, dem was man Gestaltungskraft nennt, ist ein ganz wesentlicher Faktor, ja die eigentliche Grundlage des dichterischen Talentes zu sehen. Daher sehen wir den Projektionsmechanismus auch bei den Dichtern unter den Philosophen deutlich am Werke: Platons und Brunos Dialoge sind dramatisierte Philosophie, Rousseaus Emile ein philosophischer Roman, Nietzsches Zarathustra zeigt ebenfalls die Personifizierung philosophischer Lehren in wunderbarer Deutlichkeit. Im allgemeinen aber tritt der Projektionsmechanismus bei den Philosophen zurück; ihre Dichtungen sind eben darum unlebendig, ohne Fleisch und Blut, abstrakt; ohne Projektionsbegabung kein dichterisches Talent. Sogar die dichterisch Bedeutenden, die wir eben genannt haben, Platon, Bruno, Rousseau, Nietzsche zeigen keineswegs eine sehr hohe Entwicklung der Projektionsfähigkeit; es ist wohl dramatisierte Philosophie, was sie produzieren, aber es sind keine

philosophischen Dramen wie etwa der Faust; ihre dichterische Befähigung liegt wie bei Augustinus, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Fechner, Stirner mehr auf formalem, sprachlichem Gebiet. Wir können mithin den hier in Frage stehenden Unterschied zwischen Philosoph und Dichter nicht dahin formulieren, daß der Philosoph im Gegensatz zum Dichter kein poetisches Talent habe, weil dieses Talent etwas Zusammengesetztes ist, wovon der eine formale Faktor, die sprachliche Begabung, den Philosophen zukommen kann, während der andere materiale, die Projektionsfähigkeit, ihnen meistens fehlt und jedenfalls nie in hohem Grade zu eigen ist. Die Differenz liegt also darin, daß beim Philosophen der Systematisierungsmechanismus hypertrophisch ist und der Projektionsmechanismus zurücktritt, während sich beim Dichter die Sache gerade umgekehrt verhält. Daß der Projektionsmechanismus auch beim Maler und Bildhauer als Komponente ihres Talents wirksam wird, ist schon nach dem Charakter dieser Künste, die doch inneren Drang zu Bild und Plastik gestalten, offensichtlich; er verleiht doch erst den Phantasiebildern das Eigenleben, die Objektivität, läßt sie als selbständige Wesen wie Traumgestalten vor das Auge des Künstlers treten, der sie dann in seinem Material nachzubilden versucht. Ob beim Musiker der Projektionsmechanismus ebenfalls eine Rolle spielt, vermag ich nicht zu sagen.

Sehen wir davon ab, so sind Überwiegen des kritischen Faktors in der Intelligenz und Vorwiegen des Systematisierungsmechanismus die Charakteristika des Philosophen gegenüber dem Künstler.

K a p i t e l 25

Philosoph, religiös-produktiver Mensch, Neurotiker

Wenn der triebstarke Mensch durch mächtige Hemmungen von der aktiven Wirksamkeit im Lebensgetriebe abgeschnitten ist, so hat er damit noch keineswegs die Anwartschaft auf künstlerische oder philosophische Produktivität; es kann sein, daß ihm kein Gott gibt, zu sagen, was er leidet, daß er also weder künstlerische noch philosophische Ausdrucksmöglichkeiten hat; dann bleibt ihm noch das religiöse Leben, sei es als Reformator oder Sektengründer, sei es in innerer glutvoller Hingabe an mystische Erlebnisse. Dazu gehört allerdings eine im Unterschied vom Philosophen erhebliche autoritäre Gebundenheit, also das, was der Psychoanalytiker einen mächtigen positiven Vaterkomplex nennen würde, was ich aber eher als besondere Intensität eines ursprünglichen Triebes, des Unterordnungsinstinktes, auffassen möchte. Selbst die revolutionärsten Religionsstifter oder Reformatoren zeigen diese Gebundenheit in der Anerkennung und Unterwerfung unter die göttliche Autorität; am wenigsten Buddha, dessen Religion gerade deshalb ebensowohl oder noch besser Philosophie heißen kann; denn die Philosophen sind eben im Gegensatz zu den religiösen Menschen fast alle Gegner der Autorität, Menschen mit negativ betontem

Vaterkomplex, um wieder psychoanalytisch zu reden, Rebellen gegen den Unterordnungsinstinkt, gegen dessen Auswirkungen in Politik und Sitte, Philosophie und Religion sie energisch ankämpfen. Selbst wo sie sich äußerlich den religiösen Anschauungen einfügen, ist dies öfters nur Schein, wie bei Plato, Hobbes, Hume; aber Epikur, Bruno, Spinoza, Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Stirner, Spencer, Hartmann und Nietzsche haben ganz offen „mit dem Hammer philosophiert“. Sokrates hat sich gegen die Autorität des Scheinwissens empört, Bacon gegen die der Scholastik. Rousseau ist ein kultureller Revolutionär, und fast alle andern sind Aufrührer auf dem Gebiete der Philosophie; sie haben nicht nur neue Ideen geschaffen sondern auch energisch die herrschenden zu stürzen gesucht und dies nicht, um, wie die Religionsstifter, eine andere Autorität an ihre Stelle zu setzen, sondern ihre eigene Geistesherrschaft auf dem Trümmerfelde zu etablieren. Treffend sagt Jaspers: „Gegenüber dem mythisch-dämonischen Weltbild ist das philosophische Weltbild durch folgendes charakterisiert: Es beruht nicht auf Autorität, auf bloßem Hinnehmen und Glauben, auf dem Sicherzählenlassen; vielmehr appelliert es an das eigene, in originaler Erfahrung gewonnene Schauen des Menschen überhaupt¹⁾.“

Daß das Hervortreten revolutionärer Tendenzen übrigens nicht auf einer Schwäche des Unterwerfungsinstinktes sondern auf der Ausbildung kräftiger Reaktionsbildungen, Gegenregungen gegen diesen Trieb beruht, kann man aus dem lebhaften religiösen Interesse bei

¹⁾ S. 173.

Herzberg, Psychologie der Philosophie.

der Mehrzahl der Philosophen schließen. Also Vorwalten des Unterordnungstriebes beim religiösen Menschen, Überwiegen revolutionärer Tendenzen beim Philosophen.

Ist aber einem Menschen, der weder künstlerische noch philosophische Ausdrucksmöglichkeiten hat, wegen geringer Entwicklung des Unterwerfungsinstinktes und vielleicht aus noch andern unbekannten Ursachen auch der Weg zum religiösen Leben verannt, dann naht sich ihm unvermeidlich der Dämon mit dem Januskopf, die Neurose, die zwar den mächtig aufgestauten Triebenergien Abfluß schafft, deren Produktionen aber dem Menschen statt Befriedigung nur Qual bereiten. Aber selbst stärkstes künstlerisches Talent, selbst größte religiöse oder philosophische Begabung vermögen nicht immer den Menschen dauernd vor der Neurose zu bewahren; Hölderlin, C. F. Meyer, Luther, Augustinus, Rousseau, Comte und die vielen anderen Philosophen zeigen das mit eindringlicher Klarheit. Starke Triebhemmungen sind notwendig, damit sich die Triebe nicht zum größten Teil in Handlungen umsetzen. Talent, wenn es auch nicht unerlässlich ist, begünstigt in hohem Grade ihre Auswirkung in künstlerischer, religiöser, philosophischer Produktion; aber daß sie dann wirklich zu solcher Produktion gelangen und nicht auf den Leidensweg der Neurose abirren, dazu gehört noch eines: Wir nannten es oben mit Freud Sublimierungsfähigkeit und verstanden darunter eben die Fähigkeit, Triebe von den ursprünglichen Zielen loszulösen und auf andere kulturell wertvolle Bestrebungen zu lenken. Diese Fähigkeit muß bei dem geistig produktiven Menschen zu bedeutender Höhe entwickelt sein.

Wir haben oben schon gehört, daß diese Sublimierungsfähigkeit immer begrenzt ist, daß immer nur ein Teil der Triebenergie sublimiert werden kann; wir wissen ferner, daß sie im Laufe des Lebens Schwankungen unterliegt, durch welche dieser sublimierbare Teil der Triebenergien größer oder kleiner werden kann. Solche Schwankungen nach unten, plötzliche Abfälle der Sublimierungsfähigkeit sind es, die bei großen Denkern zur akuten neurotischen Erkrankung führen. Verstärkungen, Anstiege umgekehrt bringen Heilung solcher Erkrankungen und weiter plötzliches Auftreten oder starke Zunahme der Produktivität, wie bei Augustinus, Descartes, Fechner.

Wir wissen nicht sicher, wodurch diese Schwankungen bedingt sind; körperliche Krankheiten mögen bei der Schädigung der Sublimierungsfähigkeiten eine Rolle spielen, ferner Mißerfolge und übermäßige Inanspruchnahme; aber wir möchten doch wissen, was eigentlich diese geheimnisvolle Fähigkeit selber ist, wie wir dazu kommen, und wovon ihre hohe Entwicklung abhängig ist.

Wir haben oben¹⁾ gesehen, daß Triebe sich vom Zweck auf die Mittel und von einer Handlung auf ihr ähnliche übertragen lassen; auf diese Weise entstehen ja alle unsere abgeleiteten Interessen. Wird also etwa künstlerische oder wissenschaftliche Arbeit als Mittel zur Befriedigung des Ehrgeizes betrieben, so überträgt sich der Trieb auf diese Betätigung; ebenso beobachtet man häufig bei Frauen, daß das erotische Interesse an

¹⁾ S. 102 f.

einem Manne auf die geistigen, politischen und sozialen Betätigungen übertragen wird, welche der Mann ausübt. Es kann nun in solchen Fällen das neue Interesse ziemlich und sogar völlig selbstständig werden, so daß es auch fortbesteht, wenn es als Mittel zum ursprünglichen ehrgeizigen oder erotischen Zweck kaum oder nicht mehr tauglich ist; besonders in solchen Fällen reden wir, kulturelle Wertigkeit des neuen Interesses vorausgesetzt, von Sublimierung. Wird ferner die unbefriedigte Liebe zu einem Manne in Liebe zu Gott, also ein erotischer in einen religiösen Affekt verwandelt, oder wird der Aggressionstrieb zu einer Komponente des chirurgischen Interesses, so haben wir Triebübertragungen von den ursprünglichen auf ähnliche Betätigungen, und auch diesen Vorgang werden wir im Hinblick auf die Selbstständigkeit und den kulturellen Wert des neuen Interesses als Sublimierung bezeichnen. Sublimierung ist also nichts anderes als ein Sonderfall der allgemeinen Triebübertragung vom Zweck auf das Mittel oder von einer Betätigung auf eine ihr ähnliche, charakterisiert durch den kulturellen Wert und die Selbstständigkeit des neuen Interesses.

Wovon hängt nun die hohe Entwicklung dieser Fähigkeit bei den großen Denkern ab? Die nächstliegende Annahme scheint zu sein, daß die übernormale Gehemmtheit selbst die hohe Entwicklung der Sublimierungsfähigkeit hervorrufe, da doch durch diese Gehemmtheit enorme Mengen von Triebenergien ihrer ursprünglichen Verwendung entzogen und damit doch auf irgendwelche andere Wege gedrängt würden, so daß gleichsam eine immerwährende Übung der Über-

tragungsfähigkeit stattfinde. Hieran wird etwas Richtiges sein; aber nun erhebt sich die Frage: Warum werden diese Triebenergien beim einen in großem Umfange auf künstlerische oder philosophische, beim andern aber, wenn man so sagen darf, auf neurotische Be-tätigungen übertragen? Hier wird man wieder auf das Talent hinweisen, das der eine besitzt, der andere nicht, und wodurch die künstlerischen oder philosophischen Produktionen des einen befriedigend ausfielen, während die entsprechenden Versuche des andern ihn unbefriedigt ließen und damit von einer Wiederholung derselben abschreckten. Das ergäbe eine weitere Übung der Sublimierungsfähigkeit für den Talentierten und eine Vernachlässigung derselben für den Unbegabten. Damit wüßten wir aber immer noch nicht, wie nun die großen Künstler und Denker zu ihren Neurosen kommen, an denen doch manche, wie Rousseau und Spencer, ihr ganzes Leben lang in wechselnder Stärke zu leiden hatten. Es müssen also noch unbekannte Faktoren mitsprechen, von deren Vorhandensein die Höhe der Sublimierungsfähigkeit abhängt. Sie können diese Fähigkeit bei starker Gehemmtheit und höchster Begabung demnach zeitweilig oder auf die Dauer vermindern oder zur gänzlichen Sistierung bringen.

Die Analyse der Sublimierungsfähigkeit endet hier im Dunkel. Wir beschränken uns also darauf, zu sagen: Hochentwickelte Sublimierungsfähigkeit unterscheiden den Künstler, den Philosophen und den religiösen Menschen vom Neurotiker.

K a p i t e l 26

Philosoph und Spezialwissenschaftler. Originalität

Haben wir nun den Philosophen ? Muß der triebstarke intensiv gehemmte Mensch mit hochentwickelter Sublimierungsfähigkeit, Überwiegen der kritischen Intelligenz und des Systemtriebs gegenüber dem Projektionsmechanismus und Entwicklung kräftiger revolutionärer Tendenzen gegenüber dem Unterordnungsininstinkt, muß der ein Denker werden ? Ein Mann der Praxis, wird er nicht wegen der zu großen Hemmungsintensität, ein Künstler nicht wegen des mangelnden Projektionsmechanismus; vor dem Schicksal, seine Triebenergien vorwiegend in neurotischen Symptomen zu vergeuden, bewahrt ihn die hohe Entwicklung der Sublimierungsfähigkeit; kritische Intelligenz und Systemtrieb weisen ihn aufs wissenschaftliche Denken hin. Also wird er ein Wissenschaftler werden; aber warum gerade ein Philosoph ? Hier spielt nun zweifelsohne der Grad der Hemmungen eine Rolle; viele andere Wissenschaften erfordern doch mehr Aktivität als die Philosophie; man muß experimentieren oder wenigstens beobachten; immerhin handeln, was bei einem gewissen Höhegrad der Hemmungen eben auf schwer überwindliche Antipathien stößt. Zweitens ist von Wichtigkeit das spezialwissenschaftliche Interesse, welches den

Historiker, Mathematiker, Botaniker, Astronomen besetzt, während es beim Philosophen gegenüber dem spezifisch philosophischen ganz zurücktritt. Wir haben oben gesehen, wie dieses philosophische Interesse aus Erkenntnistrieb und Aktionstrieben zusammenschmilzt, und ich müßte nun eigentlich angeben, wie sich das einzelwissenschaftliche Interesse, etwa das historische, mathematische oder astronomische davon unterscheidet; das aber vermag ich nur in sehr begrenztem Umfange: das einzelwissenschaftliche Interesse ist bei manchen Menschen zusammengesetzt aus theoretischem und einem speziellen praktischen, z. B. das botanische aus theoretischem und landwirtschaftlichem oder das mathematische aus theoretischem und bautechnischem; bei anderen aber verdankt es seine Entstehung komplizierteren und ganz individuellen Mechanismen, wie etwa das astronomische Interesse aus der religiösen Sphäre oder das zoologische aus dem Kinderpflegetrieb gespeist werden kann; das sind aber, wie gesagt, Einzelfälle, die nichts präjudizieren sollen; allgemeines vermag ich hier nicht anzugeben. Beim Philosophen jedenfalls treten die einzelwissenschaftlichen Interessen gegenüber dem philosophischen zurück, oder sie entspringen, soweit sie kräftig entwickelt sind, aus dem philosophischen Interesse.

Damit wären also die Bedingungen angegeben, oder, wo das nicht möglich war, wenigstens angedeutet, die notwendig und ausreichend sind, um einen Menschen zum Philosophen zu machen. Genügen sie aber, um einen Denker vom Format der *großen* Philosophen hervzubringen, die uns das biographische Material für

unsere Untersuchungen geliefert haben? Man könnte meinen, das sei lediglich eine Frage der Quantität: ein Mehr oder Minder in der Triebstärke, der Hemmungsintensität, der Intelligenz, der Systematisierungstendenz, der Unabhängigkeit, der Sublimierungsfähigkeit entscheide über die Größe des Philosophen; und daran ist auch etwas Richtiges; denn die Größe eines Denkers ist definiert durch Zusammengehen von Originalität und historischer Wirksamkeit; bei der Ausführung eines originellen Gedankens aber, seiner eingehenden Begründung und Entwicklung in seine Konsequenzen, wovon wiederum die historische Wirksamkeit weitgehend abhängt, spielen jedenfalls all die genannten Faktoren eine Rolle. Aber reichen sie auch hin, um den originellen Gedanken selber hervorzubringen? Geben sie dem Menschen jene geheimnisvolle Schöpferkraft, die ihn befähigt, weit abseits von den ausgetretenen Pfaden zu wandeln, den Gedankenschatz der Menschheit durch kühne Neubildungen zu vermehren, jene Ursprünglichkeit, die das eigentliche Charakteristikum des Genies ausmacht?

Wir kennen die Originalität nicht nur als Eigenschaft der großen Philosophen; sie findet sich viel mehr ganz ebenso beim großen Physiker oder Mathematiker, kurz auf allen Spezialgebieten der Wissenschaft; sie findet sich aber auch beim Dichter, Maler, Bildhauer, beim Techniker, Politiker, Kaufmann, ja sogar bei Neurotikern und Geisteskranken hört der Unterschied zwischen gewöhnlichen Menschen und Originalen nicht auf. Originalität ist also nicht abhängig von übernormaler Gehemmtheit; sonst müßte sie dem Praktiker fehlen; auch nicht von

besonderer Sublimierungsfähigkeit, sonst müßte sie der Neurotiker entbehren, nicht vom Überwiegen der kritischen Intelligenz oder des Systemtriebes, sonst könnte sie der Künstler nicht haben. Endlich wird sie nicht durch besondere Triebstärke hervorgebracht, denn höchst leidenschaftliche oder höchst energische Menschen brauchen doch nicht originell zu sein, ebensowenig wie sie einfach mit Intelligenz gleichzusetzen ist; denn auch hochintelligente Köpfe können ganz unoriginell sein; und endlich ist sie nicht eine bloße Folge der revolutionären Einstellung, die würde für sich einen bloßen Kritiker aber keinen produktiven Menschen ergeben.

Wenn aber die Originalität weder durch die Intelligenz noch durch die *Intensität* des Trieb- oder Hemmungslbens bedingt ist, so können wir nur in der *Qualität* der letzteren Funktionen die Quelle der rätselhaften Eigenschaft suchen. Die Entwicklung der Triebe selbst, die Art, wie sich aus ihnen die Interessen aufbauen, die Stellen, an denen die Hemmungen angreifen, das muß vom Gewöhnlichen abweichen, das muß etwas Seltenes oder Einzigartiges sein, um einen originellen Menschen zu ergeben. Ob sich nun diese originelle Persönlichkeit im praktischen Leben, auf künstlerischem oder wissenschaftlichem Gebiet betätigt, das hängt dann von den oben angegebenen Faktoren ab; und die Durchführung eines originellen Gedankens wird, wie schon gesagt, stets eine überragende Intelligenz erfordern; aber die Originalität selbst und damit die Größe eines Denkers hängt letzten Endes von der Ungewöhnlichkeit des emotionalen Teiles seiner Persönlichkeit ab.

Da bedeutende Triebstärke, übernormale Gehemmt-

heit, hervorragende kritische Intelligenz, Vorwiegen des Systemtriebes, Unabhängigkeitsstreben und kräftige Sublimierungsfähigkeit, also alle Eigenschaften, die sonst zum Philosophen notwendig sind, mit jedem Grade von Originalität, ja ganz ohne solche bestehen können, so verstehen wir, daß philosophische Produktivität in beliebigem Umfange auch bei weniger selbständigen Geistern vorkommt, ja sogar bei solchen, die gar nichts Eigenes zu bieten haben, sondern eben nur die Lehren ihrer Meister wiederholen.

Wie die Originalität, so lassen aber auch die anderen eben genannten Eigenschaften die verschiedensten Gradabstufungen zu: aus Intensitätsverschiedenheiten der Triebe, der Hemmungen und der Sublimierungsfähigkeit erklärt sich der verschiedene Grad der philosophischen Betätigung vom bloßen philosophischen Interesse über lebhafte, wenn auch nur rezeptive Beschäftigung mit philosophischen Problemen bis zur Produktivität jeden Umfangs.

Der verschiedene Grad der kritischen Intelligenz, der Systematisierungstendenz und des Unabhängigkeitsstrebens endlich wird lediglich zu Unterschieden in der Scharfsinnigkeit, der Durcharbeitung und der Unterordnung unter das Herkömmliche führen.

Ergebnis: Originalität entspringt aus ungewöhnlicher Struktur der emotionalen Persönlichkeit.

K a p i t e l 27

Ursachen der übernormalen Hemmungsintensität

Gesteigerte Trieb- und Hemmungsintensität, bedeutende kritische Intelligenz und Sublimierungsfähigkeit, Zurücktreten des Projektionsmechanismus, Ueberwiegen des Systemtriebes sind die letzten Elemente in der seelischen Struktur des Philosophen, zu denen wir bisher vorgedrungen sind. Müssen wir bei ihnen stehenbleiben oder können wir über sie hinaus in noch verborgene Tiefen gelangen, an Stellen, wo die Bedingungen dieser Phänomene anzutreffen sind? Ich glaube, daß dies an einem Punkte möglich ist, daß wir nämlich bei der gesteigerten Hemmungsintensität in der Tat Faktoren angeben können, mit welchen sie in ursächlichem Zusammenhang steht.

Wir haben ja oben bereits die Überempfindlichkeit, d. h. die Neigung zu besonders lebhaften Unlustgefühlen als mögliche Ursache für die übernormale Gehemmtheit kennengelernt. Diese Überempfindlichkeit zeigt sich darin, daß schon relativ geringfügige Anlässe sehr intensive und daher sehr wirksame Unlustgefühle auslösen. Da solche geringen Anlässe aber bei ungefähr allen praktischen Lebensbetätigungen auftreten, so reagiert der Überempfindliche auf das praktische Leben überhaupt mit Unlust; er findet in jeder Suppe ein Haar,

in jedem Vergnügen eine Bitternis; also wird er unzufrieden mit dem praktischen Leben im ganzen.

Zur Veranschaulichung ein Beispiel: Prinz Bodhisattva, der nachmalige Buddha, macht eine Ausfahrt in die Gärten; freudig betrachtet er die schön gesprengten und geschmückten Straßen mit den feiertäglich geputzten Menschen, als plötzlich ein gebückter Greis, der sich am Stabe mühsam dahinschleppt, sein Gemüt mit Schrecken erfüllt. Als er aber vom Wagenlenker vernimmt, daß es alles Lebendigen Schicksal und auch sein eigenes sei, zu welken und zu altern, ist seine Freude an allem Schönen, das ihn umgibt, dahin; er kehrt sogleich um, verliert jedes Interesse an seinen Geschäften und verfällt in dumpfe Schwermut. Das ist in dichterischer Übertreibung das typische Verhalten des Überempfindlichen; ein Erlebnis, das beim Normalen ein geringes Unlustgefühl hervorruft, über das er sich mit leichter Mühe hinwegsetzt, löst bei ihm ein intensives, langanhaltendes Gefühl dieser Art aus, und damit geht, psychologisch glänzend gesehen, eine entsprechend kräftige Hemmungswirkung einher: Der Prinz kehrt sogleich um und verliert alles Interesse an seinen Geschäften. Um ihn aufzuheitern, fährt die Erzählung fort, läßt der König ihn zu neuer Ausfahrt bewegen; da aber sieht er einen Kranken und erfährt, daß dieses Schicksal jeden Menschen treffen könne. Wiederum wird er von Kummer und Angst ergriffen; wiederum fährt er sogleich nach Hause, schließt sich ab, vermeidet weltliche Freuden und denkt unablässig über die Schrecken der Krankheit, den Leichtsinn der Menschen, die, von solchen Gefahren bedroht, lustig dahinleben, und an die Möglichkeit, diesem Verhängnis

zu entrinnen. Wiederum zeigt sich hier die enorme Verletzlichkeit, die Überempfindlichkeit in der unverhältnismäßig starken Unlustreaktion, und wieder müssen wir den psychologischen Scharfblick des Dichters bewundern, der daraus nicht nur ein Zurückziehen von Geselligkeit und weltlichen Freuden, also Hemmungswirkungen, sondern auch weittragende philosophische Reflexionen entspringen läßt. Als der Prinz endlich bei der dritten Ausfahrt einen Leichnam erblickt und über die Bedeutung des Todes informiert wird, stockt ihm vor Grauen der Atem, völlig verstört kehrt er heim, und von Stund an können ihn nicht Weib und Kind mehr fesseln, nicht Geselligkeit und Staatsgeschäfte; er flieht aus der Stadt, um sich ungestört dem Nachdenken über Alter, Krankheit und Tod hingeben zu können. Der Überempfindliche wird durch eine Häufung unlustbetonter Ereignisse so gehemmt, daß praktische Insuffizienz und Aufgehen im philosophischen Denken die Folge sind.

So die Dichtung. Und die Wirklichkeit? Sind die Philosophen in der Tat solche leicht verletzliche, überempfindliche Naturen?

Augustinus berichtet in seinen Bekenntnissen¹⁾), wie er im gierigen Trachten nach Ehre, Gewinn und ehelicher Lust die bittersten Beschwerden duldet. Kein Genuß bringt ihm Befriedigung, all seinem weltlichen Treiben folgt Bitterkeit durch Gottes Barmherzigkeit, wie er meint, der nicht will, daß ihm irgendetwas süß würde, um ihn so von seinem eitlen Streben abzubringen.

¹⁾ S. 130.

„Wir waren drei Hungernde,“ sagt er von sich und seinen Freunden, „die sich mit lechzendem Munde ihre Not klagten und auf dich harrend, daß du ihnen Speise gebest zu seiner Zeit¹).“ Weltunzufriedenheit und Gottessehnsucht des Überempfindlichen!

Auch Bruno fühlt sich leicht zurückgestoßen und angewidert vom Leben; „il fastidito“ den Überdrüssigen hat er sich selbst genannt.

Rousseau schreibt sich ein empfindsames Herz zu, dem er alles Unglück seines Lebens verdanke²). Er ist leicht zu entmutigen, leicht zurückzustoßen und hat ein höchst verletzliches Ehrgefühl. Eine falsche Beschuldigung, durch die er als junger Mensch ein Mädchen als Diebin brandmarkt, hinterläßt ihm einen so schrecklichen Eindruck, daß sie ihn sein ganzes übriges Leben hindurch vor jeder an das Verbrecherische streifenden Handlung bewahrt hat³).

Fichte leidet noch im späteren Leben unter der Erinnerung an die kleinen Mogeleien, die er als Knabe, wie alle seine Mitschüler, seinen Lehrern gegenüber begangen hat.

Herbart sagt mit offenbarer Beziehung auf sich selbst: „Ein Knabe von zarten Anlagen kann tief leiden; er kann im stillen leiden; es können sich Schmerzen eingraben, die noch in den männlichen Jahren gefühlt werden⁴).“

Schopenhauer fällt schon als ganz junger Mensch seiner Mutter durch seinen Mißmut, seine Klagen über unvermeidliche Dinge, seine finstere Miene lästig; sie

¹) S. 139. ²) I, S. 14. ³) I, S. 122. ⁴) Fritzsch, S. 10.

stellt ihm als Bedingung, unter der sie ihn zu ihren Gesellschaftsabenden einladen wolle, daß er sich „alles Lamentierens über die dumme Welt und das menschliche Elend enthalten“ wolle. Diese quälende Unzufriedenheit, dieses tiefe Leiden an Welt und Leben hat ihn durch sein ganzes Dasein begleitet und seiner Weltanschauung die schwarze Farbe des Pessimismus gegeben. Noch kurz vor seinem Tode schreibt er: „Die Welt ist, wie Figura zeigt: ich möchte nur wissen, wer etwas davon hat.“ Und er denkt an sich selbst, wenn er betont, wie mit der Höhe des Intellekts auch die Empfindlichkeit, die Fähigkeit, Schmerz zu leiden, ins Ungemessene wächst¹⁾.

Sehr charakteristisch schildert Spencer seine enorme Empfindlichkeit gegen Unlustgefühle jeder Art: „Die Ungeduld, mit der ich physische oder moralische Schmerzen ertrug, war auch ein Zug, den ich von meinem Vater ererbt hatte. Vielleicht hing mit dieser Abneigung meine Friedfertigkeit zusammen. Ich scheute als Junge im allgemeinen jedweden Kampf, aus dem mir irgendein Schmerzgefühl erwachsen konnte²⁾.“

Nietzsche endlich ist eine äußerst feinfühlige, leicht verletzliche Natur. „Ich kann nämlich an kleinen Steinchen zugrundegehen,“ schreibt er seiner Schwester, „weil das Uhrwerk jetzt in höchstem Grade kompliziert ist³⁾.“ „Alle Leiden anderer, selbst die zartesten und verborgensten, empfand er auf das innigste mit⁴⁾,“ sagt Riehl von ihm. Diese eminente Empfindlichkeit macht sich auch bei Enttäuschungen in der Freundschaft gel-

¹⁾ Welt und Wille und Vorstellung, Bd. 2, Kap. 4. Werke, Bd. III, S. 667. ²⁾ I, S. 26. ³⁾ Briefe, II, S. 542. ⁴⁾ S. 21.

tend. „Und die Enttäuschung und der Abschied von Wagner, war das nicht lebensgefährlich?“ heißt es in einem Brief. „Habe ich nicht fast 6 Jahre gebraucht, um mich von diesem Schmerz zu erholen¹⁾?“ Er fühlt sich von seinem Freunde Réé getäuscht und bricht aus: „Und nun weiß ich mich vor Ekel nicht zu lassen, daß ich durch solchen Schlamm waten muß! Gerade ich, der ich nur in einer Atmosphäre extremer Reinheit und Lauterkeit existieren kann. Ich komme um! Ich leide unbeschreiblich! Das Dasein ist mir verleidet²⁾!“

Es sind zwar nur wenige Denker, bei denen wir die Überempfindlichkeit direkt nachweisen und sie damit in ihrer Bedeutung als Ursache der gesteigerten Hemmungsintensität sichern können; aber es handelt sich auch um eine Eigenschaft, die als solche wenig in die Augen fällt und daher von den Biographen leicht übersehen werden mag; und so könnte es wohl sein, daß weit mehr von unsren Philosophen solche sensitiven Naturen gewesen sind, als wir auf Grund der Nachrichten heute feststellen können.

Es gibt eine merkwürdige Tatsache, geeignet, diese Vermutung zu stützen. Überempfindlichkeit findet sich, wie die tägliche Erfahrung zeigt, oft bei körperlich zarten, schwächlichen oder chronisch kranken Menschen. Und nun, das ist jene merkwürdige Tatsache, hören wir von einer erheblichen Anzahl der großen Denker, daß sie eine schwächliche Leibesbeschaffenheit gehabt oder an chronischen körperlichen Krankheiten gelitten haben.

Bruno ist von bleicher Gesichtsfarbe und zartem Gliederbau; Bacon als Kind zart und kränklich; Hobbes

¹⁾ Briefe, II, S. 480. ²⁾ Ebenda, II, S. 533.

von feinem Körperbau, zarter Haut, gelblicher Gesichtsfarbe und bis zum vierzigsten Jahre kränklich. Descartes wird als Neugeborener von den Ärzten nicht für lebensfähig angesehen und hat als Knabe eine ungewöhnlich zarte und schwächliche Konstitution; sie verbessert sich auch im späteren Leben nicht und ist als Mitursache für seinen frühen Tod mit kaum 54 Jahren anzusehen. Locke hat sein Leben lang mit seiner schwachen und kränklichen Veranlagung zu kämpfen; sie zwingt ihn von Jugend auf zu einer mäßigen und streng geregelten Lebensweise. Spinoza leidet über 20 Jahre an Lungen-tuberkulose, der er auch schließlich erliegt. Male-branche ist von langer hagerer Gestalt, äußerst mager und durch eine Verkrümmung der Wirbelsäule verunstaltet; als Kind muß er sich einer Steinoperation unterziehen; 20 Jahre leidet er an einer schweren Magen-erkrankung, anscheinend Magengeschwür, die ihm jede Nahrungsaufnahme zur Qual macht. Rousseau ist, wie er sagt, „fast sterbend zur Welt gekommen“; man hatte wenig Hoffnung, ihn zu erhalten; schon in jungen Jahren entwickelt sich ein Blasenleiden, das ihn zu wiederholten Malen und lange Zeit hindurch aufs äußerste peinigt. Kant ist von Kindheit an extrem mager, von schwachem Knochenbau und noch schwächerer Muskulatur; dazu hat er eine Rückgratverkrümmung und eine eingebogene Brust, die Lunge und Herz beengt. Spencer ist als Kind von so zarter Gesundheit, daß seine Eltern mehrmals die Hoffnung, ihn durchzubringen, aufgeben. Hartmann leidet seit den zwanziger Jahren an einem höchst schmerzhaften und hinderlichen Gelenkrheumatismus, den er sich durch

Wasserkuren gegen eine Kniescheibenverletzung zugezogen hat. Nietzsche erkrankt, kaum 30 Jahre alt, an einem Gehirnleiden, das neben Sehstörungen furchtbare Anfälle von Kopfschmerzen mit Erbrechen hervorruft, die ihn anderthalb Jahrzehnte lang aufs grausamste quälen.

Wenn die meisten dieser Denker ein beträchtliches, einige sogar ein recht hohes Alter erreicht haben, derart, daß die durchschnittliche Lebensdauer der großen Philosophen 67 Jahre beträgt, so spricht das nicht gegen die Schwächlichkeit ihrer Konstitution oder die Tatsächlichkeit ihrer Krankheiten; es beweist vielmehr, daß ihre inaktive Lebensweise, das Fernbleiben vom Getümmel des Daseins, das Vermeiden des Handelns, das Leben nach innen für sie das Zweckmäßige, das Hygienische gewesen ist, daß also der Trieb, der sie auf ein solches Leben hinwies, einem richtigen Gefühl entstammte; „eine gewisse Art Mensch nützt sich noch am meisten, wenn sie sich so viel wie möglich hindert, zu handeln¹⁾.“

Die schwächliche Konstitution, die Kränklichkeit oder chronische Krankheit dieser Männer dürfte nun die körperliche Grundlage abgegeben haben für eine übernormale Empfindlichkeit gegen Unlustgefühle, aus der sich dann die gesteigerte Hemmungsintensität ableitet, die ihrerseits wieder zur philosophischen Betätigung führt.

Diesen Zusammenhang zwischen Kränklichkeit und philosophischen Bestrebungen hat schon Platon ausdrücklich betont: „Es kann auch wohl ein Fall eintreten, wie bei unserem Freunde Theages, nämlich, daß einem ein Zügel angelegt ist, der ihn bei der Philosophie

¹⁾ Nietzsche, Wille zur Macht, XV, 1901, S. 79.

festhält; Theages ist im übrigen ganz darauf angelegt, der Philosophie abwendig zu werden, aber seine Kränklichkeit, die ihm die politische Tätigkeit unmöglich macht, hält ihn dabei fest¹).“

Die Überempfindlichkeit nun, mag sie auf zarter Körperkonstitution oder Kränklichkeit beruhen oder mag sie in der seelischen Anlage des Menschen wurzeln, muß, wie gesagt, gegen alle praktischen Betätigungen des Menschen Hemmungen setzen; das gebrannte Kind scheut das Feuer; der Überempfindliche aber wird schon durch die Funken, die bei all den kleinen Reibungen des täglichen Lebens entstehen, so schmerzlich gebrannt, daß er das praktische Leben im ganzen scheut, also ein Mensch mit übernormaler Hemmungsintensität, also unter günstigen Bedingungen Philosoph wird. „Die höchsten Menschen leiden am meisten am Dasein²),“ so drückt Nietzsche diesen Zusammenhang allgemein aus; speziell für den Denker aber sagt es Bychowski: „Der Philosoph kehrt sich vom Leben ab, welches ihm in seiner *Ganzheit* als Lebenswunde erscheint³);“ und Hitschmann: „Das Leben muß enttäuscht haben, um bei diesen (den philosophischen) Problemen bleiben zu lassen und dem Denken vor dem Handeln den Vorzug zu geben⁴).“

Wir schließen: Eine Ursache der gesteigerten Hemmungsintensität haben wir in der Überempfindlichkeit gegen Unlustgefühle zu suchen, die wir bei einigen großen Philosophen direkt nachweisen, bei zahlreichen anderen auf Grund ihrer schwächlichen Konstitution oder Kränklichkeit wenigstens vermuten können.

¹⁾ Staat, 496. St. ²⁾ Werke, XIII, S. 37. ³⁾ S. 150. ⁴⁾ S. 163.

K a p i t e l 28

Folgerungen für die Psychologie der Philosophie

1. Die Philosophen leiden an überstarken Hemmungen und können daher ihre Triebe nur mangelhaft in Handlungen umsetzen; die erheblichen Triebenergien, die dabei unerledigt bleiben, wirken sich als philosophisches Denken aus. Also: Philosophieren ist eine Art, Triebe zu betätigen.

Aber diese Triebe sind eigentlich auf Handeln gerichtet, das philosophische Denken ist nicht die ihnen angemessene Art, sie zu betätigen; es ist ein Notbehelf, ein Ersatz, ein Surrogat für Handeln, und wenn R. Wagner findet, „daß, hätten wir das Leben, wir keine Kunst nötig hätten¹⁾“ und die Kunst „ein Geständnis der Impotenz¹⁾“ nennt, so könnte man für „Kunst“ mit vollem Recht auch „Philosophie“ sagen.

Also: Philosophieren ist Triebbetätigung durch eine Ersatzfunktion des Handelns.

2. Das philosophische Denken kommt bei allen Philosophen in irgendwelchen Gedankengängen zur Ruhe; ein Trieb kommt aber zur Ruhe nur, wenn er befriedigt ist; also müssen diese Bildungen für ihre Urheber etwas Befriedigendes haben. Diesen Charakter der Philosophie

¹⁾ Zitiert nach Rank, S. 684.

als Triebbefriedigung hat mit ausgezeichneter Klarheit Müller-Freienfels erkannt¹⁾). Wir sehen aus seiner Schilderung, wie die verschiedenen emotionalen Typen, d. h. Menschengruppen, denen das Prävalieren gewisser Triebe, z. B. der erotischen oder der aggressiven gemeinsam ist, sich die gerade ihrer Struktur gemäße Philosophie schaffen, weil nur diese und keine andere zur Befriedigung ihrer Triebe geeignet ist, „sie wollen nämlich nicht um jeden Preis erkennen, sondern um jeden Preis *ihr Lied singen*²⁾“, wie Nietzsche sagt; richtiger würde er sagen: sie werden immer ihr Lied für die tiefste Erkenntnis halten und das letzte Kriterium der Wahrheit in der Befriedigung ihres Trieblebens sehen.

Also: Abschließende philosophische Gedanken sind triebbefriedigende Gedanken; Philosophieren heißt, Triebe durch Denken befriedigen.

3. Wir haben oben gesehen, daß Philosophie ursprünglich ein noch undifferenziertes Gebilde war, welches die Keimanlagen von Dichtung, Religion und Wissenschaft in sich schloß. Wir begreifen jetzt, wie solche Gebilde entstehen konnten; der gehemmte Mensch benutzt alle ihm gangbaren Wege der Triebbetätigung und wo, wie in den Anfängen der Geistesgeschichte, die Anforderungen an Wissenschaftlichkeit und künstlerischen Wert noch nicht zu groß sind, da wird er leicht philosophisches Denken und dichterische Phantasie mit religiösen Produktionen vermischen. Erst unter dem Druck der erhöhten Ansprüche trat dann die Differenzierung ein. Wo aber das religiöse Verlangen, sich in einem Philo-

¹⁾ S. 51. ²⁾ Werke, XI, S. 163.

sophen geltend macht, wie etwa bei Plato, Augustinus, Fechner, wo die dichterische Begabung bedeutend ist, wie bei Plato, Bruno, Nietzsche, da haben wir auch später noch religiös-wissenschaftliche oder dichterisch-wissenschaftliche oder aus allen drei Bestrebungen erwachsene Mischbildungen.

Also: Die primitiven, sowie die entwickelten künstlerisch - religiös - wissenschaftlichen Mischbildungen erklären sich aus der gemeinsamen Wurzel aller drei Bestrebungen in dem Wirkungsdrang des stark gehemmten Menschen.

4. Die Verwandtschaft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ist, wie wir schon oben gesagt haben, eine psychologische. Der gehemmte Mensch braucht ein Stimulans, um handeln zu können, oder ein Beruhigungsmittel, um das Nichthandeln ertragen zu können; solche Stimulantia und Quietive bilden die praktischen Philosophien. „Jede Philosophie, wie sie auch entstanden sein möge, dient zu gewissen Erziehungszwecken, z. B. zur Ermutigung oder zur Besänftigung usw.¹⁾.“ Der gehemmte Mensch braucht aber überdies auch noch eine Abfuhr für den Teil seiner Triebenergien, die er eben durch Handeln nicht erledigt, und den kann er finden im philosophischen Denken, der theoretischen Philosophie. Daher die so häufige Vereinigung beider Bestrebungen in einer Person.

5. Warum beschäftigen sich die Philosophen mit so besonders lebensnahen, stark gefühlsbetonten Problemen? Warum besteht geradezu das Wesen der Philosophie in

¹⁾ Nietzsche, Werke, XI, S. 41.

der Beschäftigung mit solchen Fragen neben den allgemeinen? Für den aktiven Menschen ist Gott der Helfer und Führer, wo die eigenen Kräfte nicht zulangen; Not lehrt ihn beten; aber des gehemmten Menschen Kräfte langen niemals zu, er ist immer in Not; darum braucht er Gott viel nötiger; darum wird er religiös sein, oder sich kräftig gegen die Versuchung dazu wehren müssen. Beides ist der Fall der Philosophen; und in beiden Fällen werden sie sich eifrig mit dem Gottesproblem beschäftigen. Unsterblichkeit wünscht sich der Mensch um so dringender, je weniger er auf Erden sich ausgelebt, Befriedigung gefunden hat, also zur Entschädigung auf das Jenseits angewiesen ist; wer hätte das nötiger als der gehemmte Mensch, der dem Leben fernbleibt, nach dem er sich doch so glühend sehnt? Darum liegt es ihm nahe, an das Fortleben in irgendeiner Form zu glauben oder sich energisch dagegen aufzulehnen, jedenfalls sich mit dem Problem eingehend zu befassen. Willensfreiheit mißversteht der Mensch als Freiheit von Zwang und Hemmung und verlangt darum nach ihr; wiederum hat der gehemmte Mensch zu solchem Verlangen besondere Ursache; wiederum führt das jedenfalls zum intensiven Interesse für das Problem. Überhaupt ist das menschliche Handeln, seine Motive und Ziele, sein Wert für den besonders problematisch, dem es so unendlich schwer fällt und so häufig mißlingt. Die Wendung nach innen auf die Beobachtung des eigenen Seelenlebens weiter ergibt sich daraus, daß sie keinerlei tätiges Eingreifen in die Außenwelt verlangt. Die Frage nach dem Sinn des Lebens endlich wird für den akut, dem das Leben nicht durch den Befriedigungseffekt, den

es für den Normalen hat, gerechtfertigt erscheint, weil es für ihn wegen seiner Überempfindlichkeit dieses Effektes ermangelt.

So sehen wir, wie für den gehemmten Menschen wichtige Lebensfragen des Normalen besonders wichtig werden, wie ihm daneben aber andere ebenso lebensnahe Dinge problematisch sind, die dem Normalen niemals Kopfzerbrechen machen. Die philosophische Verwunderung, nach Plato und Aristoteles der Anfang aller Philosophie, zeigt sich hier als ein keineswegs rein intellektueller Affekt, sondern mitbedingt durch die Unzufriedenheit mit dem Leben, dem der Philosoph mit gewaltigem Begehrn und so geringen praktischen Fähigkeiten gegenübersteht. Und weil seine Unzufriedenheit das Menschenleben, sein eigenes Leben betrifft, darum sind seine Probleme so vorzugsweise Probleme des Menschenlebens.

6. Verstehen wir unter erkenntnistheoretischem Idealismus die Leugnung der Existenz der physischen Welt unabhängig von unserer Erkenntnis, unter metaphysischem Idealismus die Behauptung, daß das Wesen der Welt seelischer Natur sei, so ist es auffallend, wie häufig diese dem Nichtphilosophen doch so abwegig erscheinenden Lehren in den Systemen der großen Denker wiederkehren. Wir verstehen dieses Phänomen als Konsequenz der starken Gehemmtheit und Überempfindlichkeit der Philosophen. Weil sie Leben und Welt nicht meistern können, entwerten sie sie mit den Mitteln des wissenschaftlichen Denkens und sstzen sie zu einem bloßen Bewußtseinsphänomen herab; sie wird Traum, Schein, Erscheinung; das eigentlich Reale aber ist ihnen ihre

Welt, in der sie sich zurechtfinden, leben, herrschen, die Welt der Gedanken, der Ideen, die seelische Wirklichkeit. Der Fuchs erklärt die Trauben, die er nicht erreichen kann, für sauer; die Philosophen sind noch schlauere Füchse; sie reden sich ein, daß die Trauben gar nicht wirklich sind, ein bloßes Schattenbild, ein Bewußtseinsphänomen, eine Erscheinung, jedenfalls nichts wahrhaft Wirkliches, wonach es sich zu streben verlohrte. In demselben Sinne wirkt die Überempfindlichkeit auch unmittelbar, ohne den Umweg über die aus ihr entspringenden Hemmungen. Weil die Philosophen infolge ihrer Überempfindlichkeit vom Leben total unbefriedigt bleiben, zieht sich ihr Interesse von der Außenwelt in dem Grade zurück, daß dieselbe nur noch einen schemenhaften Eindruck auf sie macht, und in demselben Grade wächst die Lebhaftigkeit, der Realitätsgrad der inneren Gesichte. Diese Wurzel des Idealismus hat schon Paulsen aufgedeckt: „Wie überall, so ist auch bei Schopenhauer der theoretische Idealismus praktischer Art; das Ungenügen der Wirklichkeit, wie sie ist, führt zur Bildung der Idee einer vollkommenen Welt. Und diese drückt dann das empfindliche Dasein herab zuerst zur Unwertheit, sodann zur Unwirklichkeit: eine Welt, die nicht zu sein verdient, ist nicht die wirkliche Welt¹⁾.“ „Jeder Idealismus“, heißt's bei Winterstein, „geht von einer unbewußten Tendenz zur Entwertung der materiellen Außenwelt aus²⁾.“ Es ist wichtig zu betonen, daß diese Tendenz durchaus unbewußt wirkt, ganz wie bei der Melancholie und anderen Psy-

¹⁾ Zitiert nach Hitschmann, S. 150. ²⁾ S. 199.

chosen, wo ebenfalls aus der schweren Gehemmtheit und tiefen Verstimmung die Empfindung der Welt als Traum und Schein hervorgeht.

Wir sehen hier spezielle philosophische Ansichten aus der allgemeinen seelischen Struktur der großen Denker hervorgehen. Und in der Tat folgt ja aus der Tatsache, daß Philosophie Triebbefriedigung ist, die weitere, daß das philosophische Denken die Wirklichkeit, die das tägliche Leben bietet, und die doch eben dem Philosophen keine Triebbefriedigung gewährt, nicht einfach abbilden kann, sondern stark umdenken, ja ableugnen und eine andere an ihre Stelle setzen wird. Philosophie wird als *katathymes*¹⁾, d. h. als Ausdrucksmittel von Trieben die seelischen Inhalt umbildendes Denken zur Schaffung eines künstlichen Milieus neigen, einer Kulissenwelt, aufgebaut aus Gedanken, die aber nahezu halluzinatorischen Realitätswert für ihren Schöpfer haben und ihm so eine Wirklichkeit vorzaubern, in der sich besser leben läßt als in der harten peinbringenden Welt der gewöhnlichen Menschen.

Man könnte einwenden, es seien doch nicht alle Philosophen Idealisten; es gäbe auch Materialisten; aber erstens sind die weit in der Minderzahl, und zweitens ist die Verteidigung einer so absurden Lehre, wie der Materialismus ist, als Beweis für ihren reaktiven Charakter anzusehen; das heißt, diese Philosophen dürften es nötig gehabt haben, sich die Realität der physischen Welt möglichst drastisch und handfest vor Augen zu führen, um

¹⁾ Vgl. Kretschmer, S. 34: „Unter Katathymie verstehen wir also die Umbildung der seelischen Inhalte unter der Wirkung des Affekts.“

der Neigung zum Idealismus einen Riegel vorzuschieben. Es ist eben schon das Aufwerfen des Problems von der Realität der Außenwelt das Zeichen eines defekten Realitätssinnes, ob es nun in idealistischem oder materialistischem Sinne beantwortet wird; der Defekt des Realitätssinns aber entspringt aus der starken Überempfindlichkeit und Gehemmtheit, die das Interesse an der Außenwelt nicht in normaler Weise zur Auswirkung kommen lassen.

K a p i t e l 29

Schluß: Der biologische Wert der Philosophie

Mangelhafte Triebbetätigung ist eine Qual für den Menschen; bei längerer Dauer aber auch eine Gefahr, indem sie zur Neurose führen kann. Die Gefahr wächst mit der Intensität der Triebe und der Intensität der Hemmungen; der triebstarke, mächtig gehemmte Mensch ist designiert zur nervösen Erkrankung. Nur ein breiter Ausweg für die gestauten Triebenergien kann ihn davor retten und einen solchen Ausweg bietet neben künstlerischer und religiöser auch die philosophische Produktivität. Philosophische Produktivität hat also für den dazu Befähigten eine eminente seelenhygienische Bedeutung; sie ist sein zur Erhaltung der seelischen Gesundheit unentbehrlicher Sport, sein Ersatz für die zur Vermeidung neurotischer Erkrankung notwendige praktische Betätigung. In dieser Ventilwirkung des philosophischen Denkens sehe ich eine hochbedeutsame Funktion, welche dieser so oft als unnütz und schädlich aufgefaßten Betätigung zukommt; es zeigt sich darin, daß das philosophische Denken einen biologischen Wert, einen Nutzen für die Erhaltung des Individuums hat, welche doch nicht zum wenigsten von der seelischen Gesundheit abhängt.

Nicht nur *Betätigung* der Triebe ist zur seelischen Gesundheit erforderlich sondern auch ein gewisses Maß von

Befriedigung. Wem das Leben dieses Maß nicht gewährt, auch der wird ein Opfer der Neurose. Der überempfindliche Mensch, dessen zarte Seele durch jede Enttäuschung, durch jeden Schmerz aufs tiefste verletzt wird, in dem jede Unlust unaustilgbare Spuren hinterläßt, kann vom praktischen Leben, das ihm dauernd schmerzhafte Stöße versetzt, nur mit tiefster Unzufriedenheit erfüllt werden. Und ob sich sein äußerer Leben in der Dachkammer oder im Palast abspielt, sich selbst nimmt er immer mit, an sich selber wird er immer leiden; keine Wirklichkeit kann ihn befriedigen, weil ihn jede verletzt, weil er sich daher bald an keine mehr heranwagt und sie niemals zu bemeistern lernt; aus Mangel an Triebbefriedigung muß er der Neurose verfallen, wenn ihm nicht künstlerische, religiöse oder philosophische Produktivität gegeben ist, die ihm eine schönere, freundlichere, leichter zu beherrschende Welt herzaubert, eine Welt, die ihn nicht verletzt und zurückstößt, in der er leben und aktiv sein kann, wenn diese Aktivität auch nur Denken ist, ja die er bemeistern und beherrschen kann als König im Reiche der Gedanken. Jede Philosophie, meint Nietzsche, bedeutet für das Leben des Menschen eine „Erhöhung des Machtgefühls oder ein Mittel, ein unerträgliches Dasein zu maskieren¹⁾“. Die Flucht in die Philosophie bewahrt den Menschen dem sie möglich ist, vor der Flucht in die seelische Erkrankung, dem vorletzten und der Flucht in das Nichts, dem letzten Auskunftsmittel des vom Leben Enttäuschten; während indessen die Neurose oder Psychose mit

¹⁾ Werke, XIII, S. 25.

ihren Dämmerzuständen, Delirien, Halluzinationen und Wahnvorstellungen zwar die unerträgliche Wirklichkeit verdeckt und umfärbt, dafür aber den Menschen mit anderen Symptomen quält und durch ihren asozialen Charakter der Gesellschaft entrückt, ist Philosophie frei von dem ersten und in geringerem Grade unterworfen dem zweiten dieser Übelstände. Die Bänder zur sozialen Umwelt sind zwar durch das Leben im künstlichen Milieu des Systems gelockert, aber nicht eingerissen wie bei der Neurose, geschweige denn ganz zerstört wie bei der Psychose.

In der Erzeugung dieses künstlichen Milieus, dieses milden Klimas für die Seele ohne den hohen Preis, den die Neurose dafür fordert, liegt eine zweite wichtige Funktion des philosophischen Denkens, die ebenfalls der Erhaltung der seelischen Gesundheit und damit des Individuums dient und somit hohen biologischen Wert hat.

Aber noch auf einem anderen Wege als durch Schaffung einer Illusionswelt vermag das philosophische Denken dem Menschen die seelenhygienisch so notwendige Befriedigung vitaler Triebe zu verschaffen. Die großen Denker sind triebstarke Menschen; mächtig brennt in ihnen der Drang nach gestaltender Wirksamkeit; Wollust wäre es ihnen, nach Zarathustras Wort, ihre Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs; aber der Weg zur befreienden Tat ist ihnen versperrt. Und da schlagen die Triebe einen Umweg ein; sie schaffen philosophische Gedanken, große weltbewegende Ideen, und diese Gedanken bringen nun ihrem Schöpfer das, was er ersehnte, aber durch Taten nicht erlangen konnte,

das befriedigende Gefühl zu wirken und zu schaffen, ja sogar die höchsten Grade dieses Gefühls, den Genuss von Macht und Ruhm¹⁾). Das ist die dritte biologisch wichtige Funktion des philosophischen Denkens, daß es einen Umweg darstellt, im Leben zu wirken, für den, der den direkten Weg, den Weg der Tat nicht beschreiten kann, daß es auf diesem Umweg zur realen und nicht nur illusionären Befriedigung erzieherischer, politischer und ehrgeiziger Interessen dient und so wiederum das zur seelischen Gesundheit erforderliche Maß an Befriedigung schaffen hilft.

Der biologische Wert der Philosophie ist also ein dreifacher: das philosophische Denken dient 1. als Ersatz des praktischen Handelns der Abfuhr unverwendeter Triebenergien; 2. es schafft an Stelle der rauen und unbezwinglichen, daher unbefriedigenden Wirklichkeit eine schmerzfreie und beherrschbare, daher befriedigende Welt; 3. es führt auf einem Umweg zur realen Befriedigung mächtiger Interessen. Auf alle drei Weisen aber dient es der Erhaltung seelischer Gesundheit; sein Wert ist ein seelenhygienischer.

Wenn philosophische Betätigung als Ventil gestauter Triebe dienen kann, so gilt das keineswegs nur von den genialen Denkern, sondern auch von weniger selbständigen Geistern. Indessen sind diese weitgehend auf die Schöpfungen der Großen angewiesen, die ihnen Anregung, Grundlage und Richtschnur für ihre Gedankenbildung liefern. Und eben in dieser Leistung, durch welche die großen Philosophen gleichsam zu mächtigen

¹⁾ Vgl. Freud, S. 435 f., wo die gleichen Gedanken für den Künstler entwickelt sind.

Reservoiren geistiger Kraft und Gesundheit für zahlreiche Menschen werden, liegt einer der Kulturwerte dieser Schöpfungen.

Ebenso beschränkt sich der befriedigende Effekt, welchen eine Philosophie durch Schaffung einer künstlichen Welt erzielt, keineswegs auf ihre Urheber, vielmehr erlebt jede irgendwie verwandte Natur, die mit Bewußtsein und gutem Willen diese Wege wandelt, dieselben tröstenden und erhebenden Wirkungen; und so wird der Wundergarten, den sich ein mächtiger Geist geschaffen hat, um vor den Unbilden des Lebens geschützt zu sein, zu einem öffentlichen Park, der vielen vom Leben Verwundeten, die selber kein Fleckchen Erde haben, Erquickung und Gesundheit bringt. Darin liegt ein zweiter Kulturwert der großen Philosophien.

Wir können also Schopenhauer nicht bestimmen, wenn er meint, die Werke des Genies dienten keinem nützlichen Zwecke; während alle übrigen Menschenwerke zur Erhaltung und Erleichterung unserer Existenz da seien, gehöre es zu ihrem Wesen, unnütz zu sein¹⁾). O nein; sie dienen ganz in demselben Sinne zur Erhaltung und Erleichterung unserer Existenz; hängt doch diese in eminentem Maße von der Gesundheit unserer Seele ab.

¹⁾ Welt als Wille u. Vorst., Bd. II, Buch 3, Kap. 31.

Literaturverzeichnis

Augustinus, Bekenntnisse. Herausgegeben von Lachmann. Reclam 1888.

Birnbaum, Karl, Psychopathologische Dokumente. 1920.

Borowski, Ludwig Ernst, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Herausgegeben von Felix Groß. Deutsche Bibliothek 1912.

Braun, Otto, Eduard v. Hartmann. Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. 20. 1909.

Bühler, Karl, Ursprung des Intellekts. Die Naturwissenschaften, Heft 8, 1921.

Bychowski, Gustav, Metaphysik und Schizophrenie. 1923.

Conrad, Grundriß der politischen Ökonomie. Statistik 4. I. 5. Aufl. 1923.

Ebstein, Wilhelm, Arthur Schopenhauer. Seine wirklichen und vermeintlichen Krankheiten. 1907.

Fechtnar, Eduard, John Locke. 1898.

Fischer, Kuno, Bacon und seine Nachfolger. 2. Aufl. 1875.

—, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 2. Spinozas Leben, Werke und Lehre. 5. Aufl. 1909.

—, Bd. 3. Leibniz. 5. Aufl. 1920.

—, Bd. 7. Schelling. 4. Aufl. 1923.

—, Bd. 8. Hegel. 2. Aufl. 1911.

Freud, Sigmund, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 2. Aufl. 1918.

Fritzs, Th., Herbarts Leben und Lehre. Natur und Geisteswelt. Bd. 164. 1921.

Gaupp, Otto, Herbert Spencer. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. V. 3. Aufl. 1906.

Gebhardt, Karl, Spinoza, Lebensbeschreibungen und Gespräche. Philosophische Bibliothek. Bd. 96b. 1914. Verlag Meiner.

Herzberg, Psychologie der Philosophie.

Gomperz, Heinrich, Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen. 1924.

Gwinner, Wilhelm v., Schopenhauers Leben. 3. Aufl. 1910.

Hitschmann, Eduard, Schopenhauer. *Imago*. 2. Jahrg. Heft 2. 1913.

Hoché, A., Zum Leib-Seele-Problem. *Die Naturwissenschaften*. Heft 47. 1924.

Höffding, Harald, Rousseau. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. 6. 3. Aufl. 1910.

Hoffmann, Abraham, Descartes. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. 18. 2. Aufl. 1923.

Jachmann, Reinhold Bernhard, Immanuel Kant. Herausgegeben von Felix Groß. Deutsche Bibliothek. 1912.

Jaspers, Karl, Psychologie der Weltanschauungen. 1919.

Jodl, Friedrich, Feuerbach. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. 17. 1921.

Kant, Immanuel, Prolegomena. Kirchmanns philosophische Bibliothek. Kants Werke. Bd. III. 4. Aufl. 1905.

—, Versuch über die Krankheiten des Kopfes. Kirchmanns philosophische Bibliothek. Kants Werke. Bd. 8.

Kretschmer, Ernst, Medizinische Psychologie. 1922.

Laßwitz, Kurd, Fechner. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. 1. 3. Aufl. 1910.

Lloyd Morgan, C., Instinkt und Gewohnheit. Übersetzt von Marie Semon. 1909.

Mackay, John Henry, Max Stirner. 2. Aufl. 1910.

Medicus, Fritz, Fichtes Leben. 2. Aufl. 1922.

Mill, John Stuart, Selbstbiographie. Übersetzt von Karl Kolb.

Müller-Freienfels, Richard, Persönlichkeit und Weltanschauung. 1919.

Nietzsche, Friedrich, Briefe an Mutter und Schwester. Herausgegeben von Elisabeth Förster-Nietzsche. 1909.

—, Werke. Klein-8°. Gesamtausgabe.

Ostwald, Wilhelm, Auguste Comte. 1914.

Paulsen, Friedrich, Einleitung in die Philosophie. 24. Aufl. 1912.

Paulsen, Friedrich, Immanuel Kant. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. 7. 6. Aufl. 1920.

Platon, Sämtliche Dialoge. Herausgegeben von Otto Apelt.

Rank, Otto, Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. 1912.

Riehl, Aloys, Friedrich Nietzsche. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. 6. 4. Aufl.

—, Giordano Bruno. 1900. 2. Aufl.

Rousseau, Jean Jacques, Bekenntnisse. Herausgegeben von Wolter und Bretschneider. 1916. Meyers Klassiker-Ausg.

Schmidt, Heinrich, Epikurs Philosophie der Lebensfreude. 1921.

Schopenhauer, Arthur, Sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. 2. Aufl. (Brockhaus). 1916.

Schultz, Julius, Die Philosophie am Scheidewege. 1922.

Siebeck, Hermann, Aristoteles. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. 8. 4. Aufl. 1922.

Spencer, Herbert, Autobiographie. Herausgegeben von Ludwig Stein. 1905.

Spranger, Eduard, Lebensformen. 3. Aufl. 1922.

Thomsen, Anton, David Hume. 1912.

Tönnies, Ferdinand, Thomas Hobbes. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. 2. 2. Aufl.

Ueberweg, Friedrich, Berkeley, Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. 4. Aufl. 1917.

Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich v., Platon. 1919.

Windelband, Wilhelm, Platon. Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. 9. 1900.

Winterstein, Alfred v., Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie. Imago. 2. Jahrg. Heft 2. 1913.

Namenregister

Alexander d. Gr. 51.
Alkibiades 116.
Apelt 142, 152.
Aristippus 41.
Aristoteles 3, 7, 9, 19, 49, 51, 61, 71, 75, 86, 93, 112, 123, 153, 154, 186, 232.
Augustinus 5, 6, 17, 47, 49, 51, 61, 62, 66, 71, 74, 80, 89, 97, 108, 112, 117, 120, 155, 186, 187, 191f., 207, 210, 221f., 230.
Bacon 47, 49, 52, 63, 66, 67, 70, 75, 76, 83, 88, 93, 108, 176, 209, 224.
Berkeley 49, 55, 62, 63, 71, 75, 76, 90, 112, 176, 189.
Birnbaum 142, 143, 144, 164, 165, 200.
de Blainville 85.
de Blésimare, Grégoire 170.
Borowski 186.
Bruno 49, 51, 62, 67, 83, 90, 108, 112, 117, 120, 155, 186, 187, 206, 209, 222, 224, 230.
Buddha 208, 220 f.
Bühler 34.
Burnet 157.
Bychowski 227.
Byron 170.

Cicero 19.
Colerus 118, 157.
Comte 49, 58, 59, 62, 63, 68, 69, 70, 75, 76, 81, 84, 85, 93, 97.
Conti, Prinz v. 195.
Conway 195.
Cousin 167.
Creuzer 168.
Cyniker 41.
Descartes 3, 7, 19, 47, 49, 53, 61, 62, 66, 69, 74, 80, 90, 99, 108, 109, 112, 155, 158, 192, 225.
Devonshire 68.
Diderot 84.
Diogenes 31.
Dionysios 69, 83, 92, 116, 153.
Ebstein 197.
Eckhard 8.
Eichthal 85.
Elisabeth v. England 89.
van den Ende 108.
Engelbrecht 143.
Epikur 17, 42, 47, 49, 51, 63, 66, 74, 79, 89, 108, 109, 111, 176, 209.
Epikuraeer 3.
D'Epinay, Mme. 81, 84.
Esquirol 197.
Essex 83.

Fechner 31, 49, 59, 61, 71, 75, 86, 90, 97, 109, 112, 172, 187, 198f., 207, 230.

Fechtner 157.

Feuerbach 49, 59, 62, 63, 67, 75, 90, 108, 109, 112, 176, 209.

Fichte 44, 49, 57, 63, 68, 75, 81, 84, 89, 111, 119, 123, 176, 187, 207, 222.

Fischer, Kuno 12, 81, 157, 168, 177.

Franklin 145, 174.

Frauenstädt 84.

Freud 184, 210, 239.

Fritzsch 90.

Galilei 156.

Gaupp 95, 128.

Gebhard 157.

Geulinx 43.

Gomperz 48, 75.

Green 165.

Greiffenkrantz 81.

Grillparzer 142.

v. Gwinner 83, 169, 171, 197.

v. Hartmann 44, 49, 60, 62, 71, 75, 79, 91, 109, 111, 176, 188, 209, 225.

Hegel 8, 49, 57, 58, 62, 63, 68, 75, 76, 79, 84, 90, 109, 111, 119, 123, 165, 187.

Heraklit 74.

Herbart 49, 58, 63, 71, 75, 79, 90, 111, 168, 196, 222.

Hitschmann 2, 227, 233.

Hobbes 49, 52, 62, 67, 70, 74, 79, 90, 108, 109, 111, 117, 123, 176, 209, 224.

Hoche 205.

Höffding 188.

Hölderlin 210.

Holbach 84.

Home 158.

Homer 4.

d'Houdetot, Mme. 84, 161.

Hume 47, 49, 55, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 71, 79, 84, 88, 93, 97, 108, 109, 158, 177, 192f., 194, 195, 209.

Jachmann 164, 165, 186.

James 138, 146.

Kant 7, 22, 32, 35, 49, 56, 58, 61, 63, 68, 69, 70, 71, 74, 79, 90, 108, 109, 111, 163—165, 186, 196, 225.

Köhler 137.

Kopernikus 4.

Kretschmer 100, 234.

Lamarck 20.

Lasswitz 40, 172, 187, 199.

Leibnitz 7, 48, 49, 54, 61, 63, 66, 70, 74, 85, 87, 91, 92, 108, 112, 157, 186.

Lichtenstein 158.

Limborch 156.

Lipps 3.

Litré 85.

Lloyd Morgan 135.

Locke 7, 49, 53, 61, 62, 68, 70, 79, 83, 90, 93, 108, 117, 156, 157, 225.

Lombroso 200.
 Ludwig XIV. 91, 92, 196.
 Luther 210.
 Luxemburg, Frau v. 110.

Mach 7.
 Mackay 82.
 Malebranche 47, 49, 54, 63, 71, 73, 81, 90, 108, 109, 112, 176, 189, 225.
 Meyer, C. F. 142, 210.
 Mill 48, 49, 59, 61, 68, 69, 71, 75, 76, 79, 85, 89, 93, 97, 172 f., 189, 199.
 Mohammed 4.
 Müller-Freienfels III, 123, 229.
 Müller-Lyer 17.

Neuburg, Pfalzgraf v. 91.
 Neuplatoniker 43.
 Newton 20.
 Nietzsche 2, 17, 44, 47, 49, 60, 62, 71, 74, 75, 82, 91, 95, 96, 97, 108, 110, 111, 120, 123, 175, 185, 200, 206, 209, 223 f., 226, 227, 229, 230, 237.

Osann 197.
 Ostwald 11, 12, 127.

Paulsen 12, 20, 163, 233.
 Paulus 84.
 Platon 1, 3, 4, 5, 7, 10, 17, 19, 22, 48, 49, 51, 61, 66, 69, 73, 74, 83, 85, 86, 92, 93, 94, 97, 107, 108, 112, 116, 123, 127, 153 f., 156, 158, 186, 187, 206, 209, 226, 230, 232.

Plotin 5, 8, 17.
 Pythagoras 19, 47.

Rank 228.
 Ranke 142, 153.
 Réé 175, 224.
 Riehl 3, 12, 22, 123, 155, 223.
 Röschlaub 84.
 Rousseau 47, 49, 55, 61 62, 63, 67, 68, 70, 74, 75, 76, 81, 84, 90, 97, 108, 110, 111, 118, 120, 159—163, 171, 177, 180, 186, 187, 188, 193—196, 206, 209, 210, 222, 225.

Shaftesbury 53, 89.
 Shenstone 124.
 Siéyès 90.
 Smith, Adam 70.
 Sokrates 17, 31, 41, 47, 49, 51, 62, 66, 75, 76, 85, 89, 108, 109, 111, 116, 127, 151—153, 185, 209.
 Spencer 7, 49, 60, 61, 62, 67, 80, 86, 91, 95, 97, 108, 111, 112, 128, 173, 175, 187, 189, 199 f., 209, 223, 225.
 Spinoza 8, 17, 31, 43, 47, 48, 49, 54, 61, 62, 66, 70, 74, 80, 90, 108, 109, 111, 118, 123, 157, 173, 209, 225.
 Spranger 86, 95, 128.
 Schelling 8, 10, 49, 57, 62, 63, 71, 75, 81, 84, 89, 97, 111, 119, 166—168, 177, 187, 196, 207.
 Schlegel, Caroline 167.
 Schleiermacher 170.

Schopenhauer 1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 17, 21, 44, 47, 49, 58, 62, 63, 68, 69, 71, 74, 81, 84, 86, 90, 95, 108, 110, 111, 119, 120, 123, 129, 168—171, 174, 177, 187, 188, 197, 207, 209, 222 f., 240.
St. Clair 55.
Stirner 47, 48, 49, 59, 62, 63, 69, 70, 75, 76, 82, 89, 111, 120, 173, 189, 207, 209.
Stoiker 3, 17, 42.
St. Simon 58, 84.
Thomsen 158, 159.

Vauvenargues 123.
de Vaux, Clotilde 120.

Wagner, Richard 224, 228.
Windelband 3, 93.
Windischmann 84.
v. Winterstein 233.
Wundt 12.

Xenophanes 4.

Zenon 31.
Zimmermann 143.

DIE PHILOSOPHIE IN
SELBSTDARSTELLUNGEN

(bisher 37 Eigenschaftschilderungen)
schildert

Philosophen der Gegenwart

in ihrem Milieu — ihrer Lebenspraxis,
ihrer Stellung zur Dichtung u. zur Kunst,
die Psychogenese ihrer Gedankenwelt.

Der Verlag stellt ein Heft „*Leseproben*“
auf Ersuchen kostenlos zur Verfügung.

